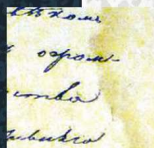


ГРАНИ  
ФИЛОСОФИИ



А. А. ИВИН



Социальная  
эпистемология  
Человеческое  
познание  
в социальном  
измерении

**А. А. Ивин**

**СОЦИАЛЬНАЯ  
ЭПИСТЕМОЛОГИЯ.  
ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ПОЗНАНИЕ  
В СОЦИАЛЬНОМ  
ИЗМЕРЕНИИ**

*Монография*



Москва  
Берлин  
2017

УДК 13  
ББК 87.22  
И17

*Рецензенты:*

*Павлов Ю. В.* — доктор философских наук, профессор кафедры логики философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова;  
*Мельков В. С.* — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии образования Московского института открытого образования

**Ивин, А. А.**

И17 Социальная эпистемология. Человеческое познание в социальном измерении : монография / А. А. Ивин. — М. ; Берлин : Директ-Медиа, 2017. — 570 с.

ISBN 978-5-4475-8851-9

Монография посвящена совершенно забытому отечественной философией разделу современной теории познания — социальной эпистемологии. Обсуждаются основные идеи, проблемы и перспективы этой многообещающей дисциплины. В их числе: познание и культура, стили мышления, коллективное познание целостных обществ и цивилизаций, особенности социальных и гуманитарных наук, справедливость и истина. В заключение описывается новейшая история России, включающая три глубоких социальных революции.

Текст печатается в авторской редакции.

УДК 13  
ББК 87.22

## Предисловие

Естественнее всего начать, воспользовавшись тысячелетним опытом Средних веков, со ссылки на Первого философа. В своей книге «Политика» Аристотель пишет: «Из всего сказанного явствует, что государство принадлежит к тому, что существует по природе, и что человек по природе своей есть существо политическое, а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, — либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо — сверхчеловек; его и Гомер поносит, говоря «без роду, без племени, вне законов, без очага»; такой человек по своей природе только и жаждет войны; сравнить его можно с изолированной пешкой на игральной доске.

Что человек есть существо общественное в большей степени, нежели пчелы и всякого рода стадные животные, ясно из следующего: природа, согласно нашему утверждению, ничего не делает напрасно; между тем один только человек из всех живых существ одарен речью. Голос выражает печаль и радость, поэтому он свойствен и остальным живым существам (поскольку их природные свойства развиты до такой степени, чтобы ощущать радость и печаль и передавать эти ощущения друг другу). Но речь способна выражать и то, что полезно и что вредно, равно как и то, что справедливо и что несправедливо»<sup>1</sup>.

«Политическое существо» в смысле Аристотеля — это социальное существо, «наделенное речью» — то же, что «наделенное разумом». Две черты характеризуют, по Аристотелю, самую глубокую сущность человека — социальность и разумность.

---

<sup>1</sup> *Аристотель*. Политика. Книга Первая. 9–10.



В этом определении сущности человека содержится первая программа создания социальной эпистемологии. Наивно поэтому говорить, как это стало обычным сейчас, что эта дисциплина возникла только в XX веке, — она едва ли не ровесница самой философии, неотъемлемой частью которой является.

В книге развивается аристотелевское понимание познающего человека. Человек познает только как социальное существо и, благодаря познанию, переплетающемуся с его деятельностью, в каждый момент истории снова и снова реконструирует свою социальность. Ни разумность, ни социальность не даны человеку от природы, они сформировались исторически и требуют своего обновления в каждый новый момент истории.

Основная задача социальной эпистемологии — исследовать обе сущностные черты человека в их единстве и показать, что разумность предполагает социальность, а социальность невозможна без разумности. Эта задача имеет первостепенную важность не только для социальной эпистемологии, но и для всей философии в целом, начиная с онтологии и теории познания и заканчивая философской антропологией, этикой и эстетикой. Особая значимость социальной эпистемологии не должна вызывать удивления, поскольку она не является чистой эпистемологией, а представляет собой дисциплину, лежащую на стыке разных разделов философии, прежде всего теории познания, социальной философии и философской антропологии.

Это понимание основных задач социальной эпистемологии является простым. Его трудно, однако, реализовать. Настолько трудно, что можно, не боясь преувеличения, сказать, что этот раздел теории познания пока что существует только в форме предварительных заметок.

Социальная эпистемология ставит перед исследователями слишком много предварительных условий, большинство из которых на данном этапе развития философии оказываются для большинства из них неподъемными.

Прежде всего, построение глубокой и последовательной концепции социальной эпистемологии невозможно в условиях отсутствия адекватной философии истории. Если данный раздел эпистемологии ориентируется, как это происходит до сих пор, на какую-то устаревшую общую концепцию истории, социальная эпистемология еще до начала ее построения оказывается заведомо несвоевременной.

Человеческая история, коммуникация, естественные языки, интуитивная логика, мораль, основные социальные институты, идеология, религия, фольклор, деньги, рынок, государство, ключевые социальные идеалы и нормы и т. д., едва ли не до бесконечности, — все это открыто не индивидуальным, а *коллективным разумом*, является результатом *коллективного творчества*. Если индивидуальные интеллекты уподобить островам архипелага в океане, то все, что находится ниже, под водой, на океанском дне и дальше, до самого ядра Земли, будет подобно коллективному разуму существовавших в человеческой истории обществ и цивилизаций. Мыслят и познают не только индивиды и их ограниченные группы, мыслят также общества и цивилизации, взятые как единое целое. *Коллективный разум* — это мышление обширных, исторически устойчивых обществ и цивилизаций. *Коллективное творчество* представляет собой творчество целостных обществ и цивилизаций. В результатах коллективного творчества соединяются в одно целое не только результаты мыслительной деятельности огромного числа индивидов, составляющих общество или цивилизацию, но и результаты их

чувственной, представляющей и во многом и волевой деятельности. Коллективное творчество составляет фундамент всей социальной жизни, без результатов коллективного творчества общественная жизнь была бы невозможна. Мораль, идеология, религия, фольклор, деньги, рынок, государство, ключевые социальные идеалы и нормы и т. д. — все это создано не индивидуальным, а коллективным разумом, является итогом коллективного творчества. Все общества держатся на этом основании, и оно, как показывает история, является вполне надежным. Социальная эпистемология должны быть готова исследовать не только индивидуальные и групповые формы познания и творчества, но и коллективное познание и коллективное творчество.

Необходима, далее, новая общая концепция методологии научного познания. Она должна проводить ясное различие между естественными науками, с одной стороны, и социальными и гуманитарными науками, с другой. Вместе с тем она должна сохранить единство научного метода. Такой концепции пока нет. Существующие методологические теории ориентируются по преимуществу на естественные науки, пренебрегая тем, что социальные и гуманитарные науки в принципе отличны от естественных. В частности, в социальных науках, призванных рационализировать человеческую деятельность, всегда формулируются не только имплицитные, но и эксплицитные оценки и нормы. Без этого данные науки просто бесполезны: они не способны оказывать какого-либо влияния на человеческую деятельность. Но оценки и нормы не являются истинными или ложными, они могут быть только эффективными или неэффективными, притом они обосновываются совершенно иначе, чем описательные высказывания естественных наук. Принято считать, что наука устанавливает научные законы, и в этом основной смысл ее

существования. Но гуманитарные науки не формулируют никаких научных законов. Что дает право называть их науками? Выражение «наука, не выдвигающая никаких научных законов» до сих пор представляется внутренне противоречивым. Социальная эпистемология призвана разобраться с этими проблемами уже на первых своих шагах.

Центральную роль в социальных и гуманитарных науках играет понятие справедливости. Как оно соотносится с понятием истины, ключевым в естественных науках? Этот вопрос социальная эпистемология пока что обходит.

Понятие обоснования является ключевым в теории познания. Универсальные способы обоснования применимы в любой аудитории и включают эмпирическое и теоретическое подтверждение. Но существуют также не универсальные, или контекстуальные, способы обоснования. К ним относятся аргументы к традиции, к авторитету, к интуиции, к вере, к здравому смыслу, к вкусу и т. п. Долгое время они считались неправомерными, а иногда даже иррациональными. Сейчас ситуация постепенно меняется, контекстуальная аргументация постепенно завоевывает признание в философии науки. В этом нет ничего удивительного: такого рода аргументация лежит в фундаменте как социальных, так и гуманитарных наук. Однако положение контекстуальной аргументации как надежного метода обоснования научного знания все еще остается шатким. Социальная эпистемология призвана более детально исследовать контекстуальное обоснование и определить его роль в научном познании.

Специального упоминания заслуживает проблема понимания. Она все еще далека от решения. Но без операции понимания нет ни гуманитарных, ни социальных наук. Без этой операции невозможными являются как

естественнонаучное познание, так и познания вообще. Понимание неразрывно связано с ценностями (оценками и нормами). Однако, в социальную эпистемологию эта идея пока не проникла. Понимание трактуется ею чрезвычайно поверхностно, если затрагивается вообще.

И наконец, проблема употреблений, или функций, естественного языка. Познание невозможно без использования языка. Он может быть естественным, или повседневным, или искусственным, или, наконец, полуискусственным, как язык подавляющего большинства наук. Как было установлено, только в XX веке язык способен выполнять множество разных функций, в число которых входят и описание, и оценка, и норма, и выражение чувств, и внушение чувств и многие другие задач. Л. Витгенштейн даже считал, что число тех задач, которые решаются с помощью языка, является неограниченно большим. Такие употребления языка, как описание и выражение чувств, принято называть пассивными; оценивание и внушение чувств относятся к активным употреблениям. Различие между пассивными и активными употреблениями является принципиально важным. Описания и выражения чувств способны быть истинными или ложными. Оценки и внушения чувств не имеют истинностного значения. Они могут быть эффективными или неэффективными, ведущими к успеху какой-то деятельности или не ведущими к нему. В естественных науках, по идее, допустимо только описательное употребление языка. Но в реальных социальных и гуманитарных науках используются не только описания, но и оценки и нормы, без которых эти науки не способны оказывать влияние на человеческую деятельность. Социальная эпистемология пока что рассуждает так, как если бы кроме описательного употребления языка никаких других его употреблений вообще не существовало.

Все эти проблемы, несомненно, сложны. С точки зрения существующей сейчас социальной эпистемологии они вообще не относятся к ней. Но это означает только одно — социальной эпистемологии как полноценного раздела современной философии просто не существует. Ее предстоит создавать едва ли не с нуля.

Некоторые из идей, высказываемых далее, ранее обсуждались мной в книгах: «Введение в философию истории» (М., 1997), «Философия истории» (М., 2000), «Современная философия науки» (М., 2005), «Аксиология» (М., 2006), «Человеческие предпочтения» (М., 2011), «Наука, паранаука и псевдонаука. Философский очерк» (М., 2012), «Истина в потоке времени. Философский и логический анализ» (М., 2015), «Обнаженность и отчуждение. Философский очерк о природе человека» (М., 2015), «Логика оценок и норм. Философские, методологические и прикладные аспекты» (М., 2015), «Из тени в свет перелетая... Очерки современной социальной философии» (М., 2015), «Философское исследование науки» (М., 2016), «Философское измерение истории» (М., 2016), «Философия коллективного творчества. Человеческая история, коммуникация, язык, игры, идеология и др.» (М., 2017), «Аргументация в процессах коммуникации» (М., 2017), «Человек, творящий историю. Новая концепция философии истории» (М., 2017), «Апокалипсис любви» (М., 2017), «Философия науки в двух томах» (М., 2017) и др.



# Глава 1.

## ПОЗНАНИЕ, КУЛЬТУРА, ЯЗЫК

### 1. Природа и культура

Эпистемология отправляется от общей идеи непрерывного развития знания. Она учитывает также и более конкретное положение о зависимости нового знания от той социальной среды (культуры), в рамках которой оно появляется и затем совершенствуется. Если историко-культурная зависимость знания не учитывается, эпистемология оказывается абстрактной и малополезной.

Именно этим объясняется растущий интерес к *социальной эпистемологии*, принимающей во внимание культурно-историческую детерминацию человеческого познания<sup>1</sup>.

Под культурой далее понимается все то, что создано руками и умом человека в процессе его исторического существования.

Культура включает материальную и духовную части. К культуре относятся как построенные человеком здания, машины, каналы, предметы повседневной жизни и т. п., так и выработанные им идеи, ценности, религии, научные теории, нормы, традиции, правила грамматики и ритуала и т. п.

Под природой понимается все существующее и не созданное человеком.

Можно сказать, таким образом, что культура — это все то, чего не было бы и что и не способно было бы существовать в дальнейшем без постоянных усилий и поддержки человека, а природа — все то, что не является результатом человеческой деятельности и может

---

<sup>1</sup> О современном состоянии этой ветви эпистемологии см.: *Ивин А. А.* Современная философия науки. М.: 2006. Гл. 13–14. С. 481–590; *Ивин А. А.* Социальная эпистемология. М.: 2013.

существовать независимо от нее. Очевидно, что с расширением сферы культуры область природы соответствующим образом сужается. Речь идет, следовательно, о противопоставлении понятий «культура» и «природа», об их оппозиции.

Такое понимание соотношения культуры и природы является, на наш взгляд, единственно приемлемым при обсуждении общих проблем культуры. Это понимание является, можно сказать, классическим, хотя оно, конечно, далеко не единственное<sup>1</sup>.

Каждая культура представляет собой определенное единство, части которого органически связаны между собою. Давно уже замечено, что определяемое культурой как целым специфичное для нее видение мира складывается в каждую эпоху почти одновременно в самых разных сферах культуры: в философии, в науке, в искусстве и т. д. Это наблюдение развивает и конкретизирует общую идею о единстве и целостности культуры исторической эпохи, о присущем каждой культуре и каждой исторической эпохе своеобразном «духе времени». «Воистину поразительно и таинственно то тесное внутреннее единство, — пишет Х. Ортега-и-Гассет, — которое каждая историческая эпоха сохраняет во всех своих проявлениях. Единое вдохновение, один и тот же жизненный стиль пульсируют в искусствах, столь несходных между собою. Не отдавая себе в том отчета, молодой музыкант стремится воспроизвести в звуках в точности те же самые эстетические ценности, что и художник, поэт и драматург — его современники»<sup>2</sup>.

Познание вырастает из глубин культуры своего времени и изменяется вместе с культурой. Смена исторических эпох означает революцию в способе познания и,

---

<sup>1</sup> См. в этой связи: *Никитина И. П.* Культура и природа. М., 1999.

<sup>2</sup> *Ортега-и-Гассет Х.* Эстетика. Философия культуры. М., 1991. С. 219.

значит, радикальный переворот в эпистемологической трактовке мира. Каждому исторически определенному периоду свойственен свой способ познания, своя совокупность общих, по преимуществу неявных предпосылок познавательного процесса.

## **2. Внутреннее единство культуры**

Обсуждая воздействие культуры эпохи на формирование и изменение познания, необходимо обратить особое внимание на внутреннее единство культуры, взаимосвязь и взаимное определение всех ее основных элементов. Культура представляет собой не совокупность каких-то, быть может, и важных для эпохи, «идей» (религиозных, философских или научных). Она является единой, сложной и дифференцированной системой, воздействующей как целое и определяющей то, что обычно называется «духом эпохи» или «духом времени». Только системный подход к культуре способен наделить ее особенностями конкретным содержанием, выявить динамику образуемой ими системы, объяснить неожиданную на первый взгляд смену одного художественного видения мира другим и установить, в конечном счете, связь и преемственность, имеющуюся между внешне противоположными стилями художественного мышления.

Внутреннее единство эпохи во многом обеспечивается создаваемой ею общей атмосферой, особым духом времени, или духом эпохи, позволяющим, например, констатировать в искусстве конкретной эпохи те же симптомы и те же предвестия изменений, которые уже очевидны в каких-то других ее областях.

Понятие духа эпохи, являющегося суммарной характеристикой присущего исторической эпохе внутреннего духовного единства, печать которого лежит на всем, что делается в данную эпоху, нуждается в опреде-

ленных разъяснениях. Это понятие начало складываться в конце XVIII — начале XIX вв. (И. Г. Гердер, И. В. Гете, Г. В. Ф. Гегель и др.). Гете рассматривал, в частности, дух эпохи как доминирование одной стороны ее духовной жизни над другими. По Гегелю, дух времени — это всего лишь совокупность идей, характерных для какого-то периода, проявление в истории объективного духа, действующего во всех единичных явлениях этого периода. Цельность и связность культуры исторической эпохи, порождающей собственный дух эпохи, подчеркивал О. Шпенглер, настаивавший на глубоком внутреннем единстве всех элементов культуры, начиная с мифа, театра, живописи и кончая абстрактными математическими построениями.

Познание мира, отмечает П. М. Бицилли, есть в такой же степени творческий акт духа, как и построение мира человеческих ценностей. И в том, и в другом случае сказываются в каждую эпоху одни и те же свойства человеческого духа, одни и те же приемы мышления, и эта общность и составляет внутреннее единство эпохи, то, что обуславливает ее неповторимое своеобразие. Этот дух эпохи обнаруживается одинаково во всех ее продуктах. Право и мораль, религия и искусство, гражданский и государственный быт, домашний обиход — во всех этих областях субъект раскрывает себя, воплощает во внешних формах свою внутреннюю сущность и обогащает данный ему мир результатами творческой переработки тех элементов, которые он воспринял из своей культуры.

М. Фуко пишет, что каждой культуре свойствен свой «кодифицированный взгляд на вещи», формирующийся под целостным воздействием культуры и меняющийся вместе с нею. Основополагающие коды культуры управляют ее языком, схемами восприятия, ее ценностями и т. д. Лингвистические, перцептивные

и практические «решетки культурь» определяют эмпирические порядки, реализуемые в практике человеческой деятельности, оказывая непосредственное и незримое влияние на нее. Коды культуры встроены в цепочку «коды — практика — размышления о порядке», так что практика оказывается детерминированной двойко: общими размышлениями об упорядоченности вещей в мире и кодами, вырабатываемыми культурой<sup>1</sup>.

Дух эпохи сказывается на познании не в меньшей мере, чем на религии, философии или этике. Он влияет на решение даже наиболее абстрактных и отвлеченных научных, философских и т. д. проблем.

Влияние культуры как целого опосредствуется вырабатываемым ею духом времени и сказывается на всех ее частях. Самые, казалось бы, далеко отстоящие друг от друга области культуры оказываются, в конце концов, связанными друг с другом.

«Пейзажный парк, — пишет Н. Певзнер, — был изобретен философами, писателями и знатоками искусств, не архитекторами и не садоводами. Он был изобретен в Англии, ибо это был сад английского либерализма... Партия вигов — это первый источник пейзажного сада, философия рационализма — второй»<sup>2</sup>. О регулярном саде Д. С. Лихачев пишет, что он «не был философски противопоставлен природе, как это обычно представляется. Напротив, регулярность сада мыслилась как отражение регулярности природы, ее подчинения законам ньютоновской механики и принципам декартовской разумности»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977. Гл. 1.

<sup>2</sup> Pevsner N. Studies in Art, Architecture and Design. N. Y., 1968. Vol. 1. P. 100.

<sup>3</sup> Лихачев Д. С. Литература — реальность — литература. М., 1982. С. 135.

П. Фейерабенд выводит сходство всех элементов конкретной культуры, включая ее литературный стиль, построение предложений, грамматику, идеологию, искусство, из мировоззрения данной культуры. Он полагает, что это абстрактное «основополагающее мировоззрение» оказывает влияние даже на восприятие, мышление и аргументацию, свойственные культуре<sup>1</sup>.

Глубинное внутреннее единство культуры позволяет распространить наблюдения, касающиеся одних ее областей, на другие, подобные им области. Если известна, например, пластика какого-то времени, учесть, что принципы надления гештальтом во всех областях едины, и обратить внимание, что целям соответствуют определенные стилистические и технические средства, пишет Х. Зедльмайр, то появляется возможность сделать вывод о стиле относящихся к этому времени живописи и архитектуры<sup>2</sup>. Более того, подчеркивает Зедльмайр, исходя от некоторой определенной области культуры, можно в принципе реконструировать и другие ее стороны. Например, если задано искусство, можно определить, по меньшей мере, в пределах наиболее известных черт, соответствующие этому искусству религию, философию или науку. По существу они взаимосвязаны. Если раньше можно было просто констатировать факты и мириться с тем, к примеру, что в истории импрессионизм и любительство всегда шли рука об руку, то, учитывая единство культуры, можно понять «сущностную взаимосвязь» этих явлений. Из усмотрения «существа» импрессионизма, «мировоззрения», лежащего в его основании, с необходимостью следует и тенденция к художественному любительству. И точно так же из фиксации сущности и предпосылок

---

<sup>1</sup> См.: *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 352.

<sup>2</sup> См.: *Зедльмайр Х.* Искусство и истина. М., 1999. С. 32.



любительства можно вывести его необходимую взаимосвязь с импрессионизмом.

Никакая отдельная черта культуры, будь то ее авторитарность, подчеркнутая иерархичность, экспансионизм и т. п., не определяет, взятая сама по себе, характер познания данной культуры, и в частности стиль мышления.

### **3. Познание и язык**

Познание всегда осуществляется с помощью языка и без его не может существовать. В разных областях познания язык используется, однако, по-разному. В связи с этим важно представлять себе, как вообще может употребляться язык.

Язык пронизывает человеческую жизнь, и он должен быть таким же богатым, как и она. С помощью языка мы можем не только описывать самые разные ситуации, но и оценивать их, отдавать команды, предостерегать, обещать, формулировать нормы, молиться, заклинать и т. д.

Можно ли перечислить все те задачи, которые человек решает посредством языка? Какие из употреблений, или функций, языка являются основными, а какие вторичными, сводимыми к основным? Как ни странно, эти вопросы встали только в начале прошлого века.

В числе употреблений языка особое место занимает описание — высказывание, главной функцией которого является сообщение о реальном положении вещей и которое является истинным или ложным.

Описание, соответствующее действительности, является истинным. Описание, не отвечающее реальному положению дел, ложно. К примеру, описание «Сажа черная» является истинным, а описание «Кислород — металл» ложно. Иногда допускается, что описание может быть неопределенным, лежащим между истиной

и ложью. Неопределенными являются, в частности, многие описания будущего («Через год в этот день будет пасмурно» и т. п.). Иногда в описаниях используются слова «истинно», «верно», «на самом деле» и т. п.

Долгое время считалось, что описание — это единственная функция языка или, во всяком случае, та его функция, к которой может быть сведено любое иное его употребление. Предполагалось, что любое грамматически правильное повествовательное предложение является описательным и, значит, истинным или ложным. Как оказалось при более внимательном анализе, описание, несмотря на всю его важность, — не единственная задача, решаемая с помощью языка. Оно не является даже главной его задачей. Перед языком стоят многие задачи, не сводимые к описанию.

В 20-е гг. прошлого века Ч. Огден и А. Ричардс написали книгу, в которой привлекли внимание к экспрессивам — выражениям с помощью языка разного рода чувств — и убедительно показали, что эмотивное (выражающее) употребление языка, не сводимо к его обозначающему, описательному значению. Фразы «Сожалею, что разбудил вас», «Поздравляю вас с праздником» и т. п. не только описывают состояние чувств говорящего, но и выражают определенные психические состояния, связанные с конкретной ситуацией.

Например, я вправе поздравить вас с победой на соревнованиях, если вы действительно победили и если я на самом деле рад вашей победе. В этом случае поздравление будет искренним, и его можно считать истинным, т. е. соответствующим внешним обстоятельствам и моим чувствам. Если же я поздравляю вас с тем, что вы хорошо выглядите, хотя на самом деле вы выглядите неважно, мое поздравление неискренне. Оно не отвечает реальности, и если я знаю об этом, то не соответствует и моим чувствам. Такое поздравление

вполне можно оценить как ложное. Ложным было бы и поздравление вас с тем, что вы открыли всемирный закон тяготения: всем, в том числе и вам, заведомо известно, что это не так, и поздравление звучало бы насмешкой.

Особое значение для разработки теории употреблений языка имели идеи английского философа Дж. Остина. Он, в частности, привлек внимание к тому необычному факту, что язык может напрямую использоваться для изменения мира.

Именно эта задача решается, к примеру, выражениями, названными Остином декларациями: «Назначаю вас председателем», «Ухожу в отставку», «Я заявляю: наш договор расторгнут», «Обручаю вас» («Объявляю вас мужем и женой») и т. п. Декларацию можно определить как высказывание, меняющее существовавшее до его произнесения положение вещей.

Когда, допустим, я успешно осуществляю акт назначения кого-то председателем, он становится председателем, а до этого акта он не был им. Если успешно выполняется акт производства в генералы, в мире сразу же становится одним генералом больше. Когда футбольный арбитр говорит: «Вы удаляетесь с поля», игрок оказывается вне игры, и она, по всей очевидности, меняется.

Декларации явно не описывают некоторую существующую ситуацию. Они непосредственно меняют мир, а именно мир человеческих отношений, и делают это самим фактом своего произнесения. Очевидно, что декларации не являются истинными или ложными. Они могут быть, однако, обоснованными или необоснованными (я могу назначить кого-то председателем, если у меня есть право сделать это).

Еще одно употребление языка — нормативное. С помощью языка формулируются нормы, посред-

ством которых говорящий хочет добиться того, чтобы слушающий выполнил определенные действия. Нормативные высказывания, называемые также «деонтическими» или «прескриптивными», обычно противопоставляются описательным высказываниям, именуемым иногда «дескриптивными».

Норма (нормативное, или деонтическое, высказывание) — высказывание, обязывающее, разрешающее или запрещающее что-то сделать под угрозой наказания.

Нормы чрезвычайно разнообразны и включают команды, приказы, требования, предписания, законы, правила и т. п. Примерами могут служить выражения: «Прекратите говорить!», «Старайтесь приносить максимум пользы как можно большему числу людей», «Следует быть стойким» и т. п. Нормы, в отличие от описаний, не являются истинными или ложными, хотя могут быть обоснованными или необоснованными.

Язык может использоваться также для обещаний, т. е. для возложения на себя говорящим обязательства совершить в будущем какое-то действие или придерживаться определенной линии поведения. Обещаниями являются, к примеру, выражения: «Обещаю вести себя примерно», «Клянусь говорить правду и только правду», «Буду всегда вежлив» и т. п. Обещания можно истолковать как нормы, адресованные говорящим самому себе и в чем-то предопределяющие его поведение в будущем. Как и все нормы, обещания не являются истинными или ложными. Они могут быть обдуманными или поспешными, целесообразными или нецелесообразными и т. п.

Язык может использоваться также для оценок. Последние выражают положительное, отрицательное или нейтральное отношение субъекта к рассматриваемому объекту или, если сопоставляются два объекта, для выражения предпочтения одного из них другому.

Оценками являются, к примеру, выражения: «Хорошо, что свет распространяется прямолинейно», «Плохо, когда нет условий для демократических выборов», «Лучше начать экономические реформы раньше, чем опоздать» и т. п. Оценки столь же фундаментальны и ни к чему не сводимы, как и описания. Однако в отличие от описаний они не являются истинными или ложными.

Имеется, таким образом, большое число разных употреблений языка: сообщение о положении дел (описание), попытка заставить что-либо сделать (норма), выражение чувств (экспрессив), изменение мира словом (декларация), принятие обязательства что-то сделать (обещание), выражение позитивного или негативного отношения к чему-то (оценка) и др.

Австро-английский философ Л. Витгенштейн полагал даже, что число разных употреблений языка (разных «языковых игр», как он говорил) является неограниченным.

Как можно было бы привести многообразные употребления языка в систему? Можно ли выделить какие-то употребления языка в качестве основных и установить их связь со всеми иными его употреблениями?

В рамках лингвистики была разработана так называемая «теория речевых актов», представляющая собой упрощенную классификацию употреблений языка (Дж. Остин, Дж. Серль, П. Стросон и др.)<sup>1</sup>. Эта теория сыграла большую роль в исследовании употреблений языка. Вместе с тем сейчас она представляется уже не особенно удачной. В ней пропускается целый ряд фундаментальных употреблений языка (оценки, выражения

---

<sup>1</sup> Развернутая критика этой теории дается в работе: *Ивин А. А. Теория аргументации*. М., 2000. Гл. 1. Изложение новой теории употреблений языка содержится в книге: *Ивин А. А. Риторика*. М., 2002. Гл. 1.

языка, внушающие какие-то чувства, и др.), не прослеживаются связи между разными употреблениями языка, не выявляется возможность редукции одних из них к другим и т. д.

С точки зрения логики, теории аргументации и философии науки важным является, прежде всего, проведение различия между двумя основными употреблениями языка: описанием и оценкой. В случае первого отправным пунктом сопоставления высказывания и действительности является реальная ситуация и высказывание выступает как ее описание, характеризуемое в терминах понятий «истинно» и «ложно». При второй функции исходным является высказывание, выступающее как стандарт, перспектива, план, Соответствие ситуации этому высказыванию характеризуется в терминах понятий «хорошо», «безразлично» и «плохо».

Описание и оценка являются двумя полюсами, между которыми имеется масса переходов. Как в повседневном языке, так и в языке науки есть многие разновидности и описаний, и оценок. Чистые описания и чистые оценки довольно редки, большинство языковых выражений носит двойственный, или «смешанный», описательно-оценочный характер.

Все это должно учитываться при изучении множества «языковых игр», или употреблений языка. Вполне вероятно, что множество таких «игр» является, как считал Витгенштейн, неограниченным. Нужно учитывать, однако, то, что более тонкий анализ употреблений языка движется в рамках исходного и фундаментального противопоставления описаний и оценок и является всего лишь его детализацией. Она может быть полезной во многих областях, в частности в лингвистике, но лишена, вероятнее всего, интереса в логике, в теории аргументации и др.



Важным является, далее, различие между экспрессивами, близкими описаниям, и орективами, сходными с оценками.

Оректив — высказывание, используемое для возбуждения чувств, воли, побуждения к действию. Орективами являются, к примеру, выражения: «Возьмите себя в руки», «Вы преодолеете трудности», «Верьте в свою правоту и действуйте!» и т. п.

Частным случаем оректического употребления языка может считаться так называемая нуминозная функция — зачаровывание слушателя словами (заклинаниями колдуна, словами любви, лести, угрозами и т. п.).

Для систематизации употреблений языка воспользуемся двумя оппозициями. Противопоставим мысль — чувству (воле, стремлению и т. п.), а выражение определенных состояний души — внушению таких состояний. Это даст простую систему координат, в рамках которой можно расположить все основные и производные употребления языка.

Описания представляют собой выражения мыслей, экспрессивы — выражения чувств. Описания и экспрессивы относятся к тому, что может быть названо пассивным употреблением языка и охарактеризовано в терминах истины и лжи. Оценки и орективы относятся к активному употреблению языка и не имеют истинностного значения.

Нормы и представляют собой частный случай оценок, нормы — это оценки, сопровождаемые угрозой наказания (санкцией), если оцениваемое позитивно положение вещей не будет реализовано. Обещания — частный, или вырожденный, случай норм это нормы, адресованные говорящим самому себе. Декларации являются особым случаем магической функции языка, когда он используется для изменения мира человеческих отношений. Как таковые декларации — это своего

рода предписания, или нормы, касающиеся поведения людей. Обещания представляют собой особый случай постулативной функции, охватывающей не только обещания в прямом смысле этого слова, но и принятие конвенций, постулатов вновь вводимых теорий и т. п.

Имеются, таким образом, четыре основных употребления языка: описание, экспрессив, оценка и оректив, а также целый ряд промежуточных его употреблений, в большей или меньшей степени тяготеющих к основным: нормативное, магическое, постулативное и др.

## Глава 2. ДВА ПОЛЮСА ИСТОРИИ — ДВА ТИПА ПОЗНАНИЯ

### 1. Эпохи и цивилизации

Социальная эпистемология призвана рассмотреть человеческое познание в его историческом развитии. Для этого она должна опираться на некоторую общую концепцию человеческой истории.

Рассмотрение проблем эволюции познания требует предварительного анализа определенных общих вопросов философии истории, и прежде всего вопроса об основных единицах измерения истории — *эпохах* и *цивилизациях*. В историческом описании, с его «неисчерпаемым предметом исследования» (А. Шопенгауэр), особую роль играет деление человеческой истории на *эпохи, цивилизации, культуры* и т. п. Принимаемое деление истории на основные периоды определяет ту перспективу, в которой располагаются все рассматриваемые исторические события и точкой схода которой является «настоящее».

В истории после архаического, или первобытного, общества выделяются следующие три основные эпохи: *древнее аграрное общество; средневековое аграрно-промышленное общество; современное индустриальное общество.*

В рамках каждой из этих эпох могут существовать одна или несколько цивилизаций. Отдельная цивилизация не обязательно охватывает всю свою эпоху. Цивилизация понимается предельно широко, так что она включает всю сложную, иерархически упорядоченную систему явных и неявных запретов, повелений, принципов и категорий теоретического и практического освоения мира, определяющих своеобразие мышления, строя чувств и действий своих индивидов. Цивилизации, пишет историк Ф. Бродель, представляют океан

привычек, ограничений, одобрений, советов, утверждений, всех этих реальностей, которые каждому из нас кажутся личными и спонтанными, в то время как пришли они к нам зачастую из очень далекого прошлого. Они — наследие, точно так же, как язык, на котором мы говорим. Всякий раз, когда в обществе обнаруживается тенденция к появлению трещин или провалов, вездесущая культура заполняет или, по меньшей мере, маскирует их, окончательно замыкая нас в рамках наших повседневных задач<sup>1</sup>.

Перефразируя Ж. Неккера, говорившего о религии, Бродель характеризует цивилизацию как «мощные оковы и каждодневное утешение» для каждого человека. «Цивилизация — это одновременно постоянство и движение. Существовая в каком-то пространстве, она удерживалась там, цепляясь за него на протяжении столетий. И в то же время она принимала определенные ценности, которые предлагали ей соседние или далекие цивилизации, и распространяла собственные ценности за своими пределами. Подражание и «заразительность» действовали наравне с определенными соблазнами внутри общества против привычки, против уже сделанного, уже известного».

Цивилизация подобна живому организму, проходящему путь от рождения до смерти, постоянно воспроизводящему себя и придающему неповторимое своеобразие всем протекающим в нем процессам. Понятие цивилизации, одно из центральных в историческом исследовании, чрезвычайно многозначно, причем разные придаваемые ему значения являются недостаточно ясными. В частности, сам Бродель говорит

---

<sup>1</sup> Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. 2. Игры обмена. М., 1986. Строгое, насколько это возможно, определение цивилизации дано в книге: Ивин А. А. Введение в философию истории. М., 1997. Гл. 2.

о «европейской цивилизации», «исламской цивилизации», «западной цивилизации» и замечает, что западный капитализм, создавший новый образ жизни и новый тип мышления, не был, тем не менее, новой цивилизацией, ибо цивилизация — это накопление на протяжении куда более долгого времени.

## **2. Коллективистические, индивидуалистические и промежуточные цивилизации**

Все цивилизации будут далее делиться на *коллективистические, индивидуалистические и промежуточные* в зависимости от характерных для них стиля мышления, строя чувств и своеобразных коллективных действий. Если в одну эпоху имеется два или большее число вариантов коллективистической или индивидуалистической цивилизации, они должны внутренне походить друг на друга, и сходство двух, скажем, коллективистических цивилизаций одной и той же эпохи должно быть неизмеримо большим, чем сходство любой из этих цивилизаций с индивидуалистической цивилизацией своей эпохи.

Средневековое общество является не аграрным, как принято считать, а аграрно-промышленным. Оно характеризуется, прежде всего, постоянным ростом слоя ремесленников, все более концентрирующегося в городах, резким усилением торговли и коммуникаций, соединяющих разрозненные в аграрном обществе сельские общины. Возникают и приобретают господствующее значение монотеистические религии, с их ясной иерархией небесного мира. Складывается и приобретает универсальную значимость представление о низшем, земном и высшем, небесном, этапах человеческой жизни; земное содержание все более пронизывается небесным с явным приоритетом последнего. Если

бы средневековье, и в особенности позднее средневековье, не являлось аграрно-промышленной эпохой, осталось бы непонятным, как на месте аграрного общества в исторически очень короткий период вырос капитализм, знаменующий переход к индустриальному обществу. Характерно, что слова «буржуазия» и «буржуа» были в употреблении уже в XII в.: буржуа — это привилегированный гражданин города<sup>1</sup>.

Обычно индустриальные общества, добившиеся в XX в. особо эффективного экономического роста, называются *постиндустриальными*. Д. Белл выдвинул идею, что с точки зрения реализации обществом различных технологий производства в мировой истории можно выделить три главных типа социальной организации: доиндустриальный, индустриальный и постиндустриальный. Такое деление истории является, однако, грубым и поверхностным. В его основе лежит лишь одна черта общественного развития — уровень экономического роста. В результате последние три столетия истории оказываются разделенными на две противопоставляемые друг другу эпохи, в то время как вся предшествующая история, занимающая тысячелетия, попадает в невыразительную рубрику «доиндустриальное общество». Само различие между индустриальным и постиндустриальным типами общества существенно лишь с точки зрения уровня экономического развития. Оно оказывается, однако, второстепенным, когда во

---

<sup>1</sup> Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. 2. Игры обмена. М., 1986. Строгое, насколько это возможно, определение цивилизации дано в книге: Ивин А. А. Введение в философию истории. М., 1997. Гл. 2. Можно отметить, что слово «буржуа» получает широкое распространение лишь к концу XVI в. либо к концу XVII в. Всеобщим его употребление станет в XVIII в., а Французская революция обеспечит его успех и делает его характерным ярлыком уже капиталистического общества.



внимание принимается целостная культура развитых обществ трех последних веков. Постиндустриальное общество — не самостоятельная историческая эпоха, а лишь современный этап индустриальной эпохи, обладающей несомненным внутренним единством.

Термин «феодализм» означает далее средневековую западно-европейскую коллективистическую цивилизацию. Термин «тоталитаризм» означает современную (индустриальную) форму коллективизма, имеющую два основных варианта: коммунистический и национал-социалистический коллективизм. Термин «капитализм», еще менее удовлетворительный, чем термин «феодализм», и заставляющий, как говорит Ф. Бродель, вздрагивать при его произнесении, можно оставить, за неимением лучшего варианта, в качестве наименования индивидуалистической цивилизации индустриальной эпохи.

В развитии капитализма отчетливо различаются две стадии. Первая из них, называемая иногда «классическим капитализмом», завершилась в большинстве развитых стран в первые десятилетия XX в. Постепенная трансформация капитализма привела к неклассическому капитализму, который можно назвать также посткапитализмом.

Термин «социализм» означает, как и обычно, все те формы теоретического и практического коллективизма индустриального общества, которые ставят своей целью «построение социализма» или, по меньшей мере, «движение к социализму». Советское общество, называвшее себя «социалистическим», будет называться также «коммунистическим», чтобы отличить его от многих иных форм «социализма».

Коллективистические общества одной эпохи, даже находящиеся в разных частях света и не связанные между собой, обнаруживают удивительное и далеко

идущее сходство, начиная со способов мышления и строя чувств и кончая формами коллективных действий, собственности, идеологии, искусства и т. д. Точно так же обстоит дело с индивидуалистическими обществами, относящимися к одной и той же эпохе. Нет сомнения, например, что древнеегипетское и древнекитайское общества сходны друг с другом во многих даже конкретных деталях социальной жизни. Родство древнегреческого и древнеримского обществ очевидно.

Еще более примечательно то, что все коллективистические общества, принадлежащие к трем разным историческим эпохам, обнаруживают глубинное, но, тем не менее, несомненное сходство между собой. Разделенные иногда тысячелетиями, они демонстрируют очень похожие друг на друга стили теоретического мышления, настрои чувств и способы коллективной деятельности. Но если в случае коллективистических обществ одной и той же эпохи можно говорить о содержательном сходстве их мышления, верований, действий и т. д., то применительно к коллективистическим обществам разных эпох речь должна идти о формальном, или структурном, сходстве. Сходным образом подобны друг другу и индивидуалистические общества, относящиеся к разным эпохам.

Есть несомненное сходство, например, между средневековым феодальным коллективистическим обществом и современными формами социалистического устройства общества, подобными коммунизму или нацизму. Не случайно общественный строй коммунистической России иногда называли «феодальным социализмом». Столь же очевидно сходство, существующее, скажем, между индивидуалистическим обществом Древней Греции и современным западным индивидуалистическим обществом.

Коллективизм и индивидуализм являются, так сказать, двумя полюсами того магнита, между которыми проходит вся человеческая история. От эпохи к эпохе радикально меняется общество и те конкретные формы коллективизма и индивидуализма, которые могут быть реализованы в данную эпоху. Но выбор всегда остается узким: либо та либо иная разновидность коллективизма, либо тот либо иной вариант индивидуализма. При этом различие между вариациями коллективизма и, соответственно, индивидуализма, возможными в конкретную эпоху, оказывается далеко не таким существенным, каким оно представляется тем, кто живет в эту эпоху и вынужден выбирать либо коллективизм, либо индивидуализм. Можно сказать, что разные формы коллективизма одной и той же эпохи походят друг на друга как однояйцовые близнецы; так же походят одна на другую и разные формы индивидуализма одной эпохи. Коллективизм и индивидуализм одной и той же эпохи различаются как родные братья, имеющие разный генетический материал: они рождаются одной и той же эпохой, но с разными предпосылками и возможно в разное время.

Даже из этих общих положений вытекает идея не единственности так называемого «западного пути», как не единственности социалистического (коммунистического) выбора. Нет общей дороги, которую должно было бы пройти — пусть в разное время и с разной скоростью — каждое общество. История не идет в направлении, когда-то предсказанном Марксом, — к социализму, а затем к коммунизму. Но она не является и повторением всеми обществами того пути, который прошли в свое время западные страны.

Человеческая история, до сих пор слагающаяся из историй отдельных обществ, многообразна и никоим образом не представляет собой последовательного прохожде-

ния разными обществами одного и того же предопределенного пути. Вместе с тем история обладает внутренним единством. Она не является, вопреки А. Тойнби, конгломератом мало похожих друг на друга цивилизаций и допускает определенную систематизацию.

### **Двухполюсность истории как социальная тенденция**

Всякое конкретное общество или находится на одном из двух полюсов (в непосредственной близости от него), или, что бывает гораздо чаще, с той или иной силой тяготеет к одному из данных полюсов. Формы коллективизма и индивидуализма меняются от эпохи к эпохе, отдельные общества дрейфуют от коллективизма к индивидуализму, и наоборот, но две крайние точки, между которыми разворачивается история, остаются почти неизменными в своей глубинной сути.

Наука история занимается уникальным и не повторяющимся. В ней нет никаких «исторических законов», которые хотя бы отдаленно напоминали законы физики, биологии, экономической науки или социологии. Исторические объяснения опираются не на «железные законы истории», а на *причинные связи*, обнаруживаемые между историческими событиями и на *устойчивые социальные тенденции*, только внешне напоминающими научные законы, но не являющиеся ни необходимыми, ни универсальными.

Отсутствие законов исторического развития не означает ни того, что в истории нет причинных связей, ни того, что в ней нельзя выявить определенные тенденции, или линии развития. В истории действует принцип причинности: «Все имеет причину, и ничто не может произойти без предшествующей причины». Этот принцип универсален, он распространяется на все области и явления, и совокупная деятельность людей,

именуемая историей, не является исключением из него. Однако законы отличны от причинных связей, и наличие в истории причинности никак не означает существования исторических законов. Выявление причинных зависимостей между историческими событиями — одна из основных задач науки истории.

Другой ее важной задачей является обнаружение складывающихся в определенный период в определенном обществе тенденций развития, прослеживание линий развития его институтов, идей и т. д. Примерами таких тенденций могут служить технический прогресс, ставший одним из основных факторов социального развития, начиная с Нового времени, рост народонаселения в некоторых обширных регионах мира и т. п.

Тенденции не являются законами истории, хотя их часто путают с ними. Прежде всего, научный закон — это универсальное утверждение, его общая форма: «Для всякого объекта верно, что если этот объект имеет свойство *A*, то он имеет также свойство *B*». Высказывание о тенденции является не универсальным, а экзистенциальным: оно говорит о существовании в определенное время и в определенном месте некоторого направленного изменения. Если закон действует всегда и везде, то тенденция складывается в конкретное время и срок ее существования ограничен.

Скажем, тенденция роста численности человечества сохранялась сотни и даже тысячи лет, но она может измениться за считанные десятилетия. Технический прогресс охватывает три последних столетия, однако при определенных неблагоприятных обстоятельствах его результаты могут быть утрачены в течение жизни одного поколения. Тенденции, в отличие от законов, всегда условны. Они складываются при определенных условиях и прекращают свое существование при исчезновении этих условий.

К. Манхейм предлагал термин «*principia media*», напоминающий по своему смыслу термин «тенденция». *Principia media* — это, «в конечном счете, универсальные силы, действующие в конкретных условиях, они состояются из разнообразных факторов, наличествующих в данном месте и в данное время, и есть особая комбинация обстоятельств, которая может никогда больше не повториться». Не специалист, осмысливающий социальную реальность, говорит Манхейм, понимает события, прежде всего, благодаря бессознательному использованию таких *principia media*, которые суть частные принципы, действующие только в рамках определенной эпохи.

Тенденция, отчетливо проявившаяся в одну эпоху, может совершенно отсутствовать в другую эпоху. Например, греческие философы говорили о ясном направлении смены форм правления: от демократии к аристократии и затем к тирании. Но сегодня такой тенденции уже нет: некоторые демократии делятся, не вырождаясь, другие сразу же переходят к тирании и т. д.

Одной из типичных ошибок, связанных с тенденциями исторического развития, является распространение тенденций, кажущихся устойчивыми в настоящем, на прошлое или на будущее.

В самом начале XX в. некий американский футуролог сделал любопытный прогноз. Он подсчитал, что если увеличение числа лошадей в Нью-Йорке будет идти теми же темпами, то к 1930 г. улицы будут заполнены конским навозом до уровня второго этажа или же всему населению города придется поголовно превратиться в уборщиков навоза. Этот прогноз родился на свет буквально накануне появления автомобиля. Тенденции не только возникают, но могут и умирать.

Отчетливые в настоящем, они могут никак не проявлять себя в прошлом и будущем. Двухполюсность

истории — не закон истории. Это — одна из социальных тенденций, говорящая о том, что в известной нам истории встречаются цивилизации трех разных типов: коллективистические, индивидуалистические и промежуточные между ними цивилизации, с той или иной силой тянущиеся к одному из двух типов социального устройства. Эта социальная тенденция не касается, в частности, первобытного общества. Насколько далеко она уйдет в будущее, сейчас сказать не просто трудно, а невозможно.

Идею двух полюсов истории можно пояснить такой простой географической аналогией. Два географических полюса Земли — Северный и Южный — почти не изменяют своего местоположения. Отдельные страны находятся или в непосредственной близости к этим полюсам, или в каком-то отдалении от них. Дрейф материков может приближать какую-то страну к одному из полюсов, отдаляя ее тем самым от другого полюса, но он не меняет ни положения самих полюсов, ни деления земной поверхности на северное и южное полушария. На самих полюсах в конкретный исторический период может не находиться ни одна стран. Но, тем не менее, все страны делятся на находящиеся в северном полушарии и находящиеся в южном полушарии, и одни из них ближе к одному полюсу, в то время как другие ближе ко второму полюсу. Эта аналогия поверхностна, но она помогает уяснить в первом приближении идею двухполюсности человеческой истории.

В дальнейшем главное внимание будет сосредоточено на анализе коллективистических и индивидуалистических обществ, описании их структуры, стиля мышления и социально-психологических особенностей. Промежуточные между отчетливым коллективизмом и отчетливым индивидуализмом общества требу-

ют самостоятельного анализа, тем более важного, что такие общества составляют в настоящее время подавляющее большинство. Однако своеобразие любого из промежуточных обществ не может быть успешно проанализировано без учета того, к какому из двух возможных полюсов оно, в конечном счете, тяготеет.

Коллективистическое устройство общества заслуживает особого внимания. Так были устроены общества в Древнем Египте, в Древнем Китае, шумерская, индская, хеттская, арабская, андская, майянская и другие цивилизации. Коллективистическими по своей природе являлись западноевропейское феодальное общество и российское общество вплоть до конца XX в. Большая часть человеческой истории — история коллективистических обществ.

Индивидуалистические общества существовали лишь в античных Греции и Риме, а потом утвердились в Западной Европе, начиная с XVII в. В ряде европейских стран индивидуалистические общества в XX в. были замещены коллективистическими на довольно длительный период. История человечества — это главным образом история коллективистических обществ. Важно также то, что именно коллективистические общества используют в качестве инструмента своего мышления диалектическую логику.

### **«Идеальное общество»**

От философии истории, изучающей социальные системы с точки зрения общей концепции развития общества, иногда требуют, чтобы она давала оценку конкретных систем. Очевидно, однако, что поиски наилучшего социального устройства связаны с финалистским истолкованием человеческой истории. XX в. со всей очевидностью показал, что идеального общества нет и его никогда не будет. После краха идеи



коммунизма, приведшей не к раю на земле, а к тоталитарному аду, трудно стало даже вообразить, каким могло бы быть совершенное общество.

Человеческое воображение слабело при попытке представить себе райскую жизнь на небесах и оказывалось гораздо более эффективным при изображении картин страданий в аду. Тем более трудно вообразить совершенное во всех смыслах земное общественное устройство, хотя можно представить себе ад на земле, возникший в результате какой-то природной или социальной катастрофы, подобной атомной войне.

Всякое общество несовершенно, оно представляет собой постоянную борьбу с проблемами, продолжающуюся до тех пор, пока эти проблемы не начнут нарастать в геометрической прогрессии и не разрушат данное общество.

Кроме того, с точки зрения общей концепции истории как движения между двумя полюсами — индивидуализмом и коллективизмом, вопрос о совершенном устройстве общества во многом утрачивает смысл. Индивидуализм, в частности капитализм, совершенен, если он требуется обстоятельствами места и времени. В другое время и в иных обстоятельствах более совершенным оказывается уже коллективизм или какая-то форма общественного устройства, промежуточная между ясно выраженными индивидуализмом и коллективизмом. Спрашивать в общей форме, что предпочтительнее: коллективизм или индивидуализм, все равно что ставить вопрос, что лучше: пила или молоток, не определяя, для какого дела потребуется выбираемый инструмент.

### **Редкость чистого коллективизма и чистого индивидуализма**

Коллективизм и индивидуализм представляют собой два крайних, диаметрально противоположных способа общественного устройства. В чистой форме

они проявляются только в немногих обществах. Остальные общества не являются явно коллективистическими или открыто индивидуалистическими, а только тяготеют — притом с разной степенью интенсивности — к одному из этих полюсов. Скажем, в современном мире к собственно коллективистическим странам относятся коммунистические Северная Корея, Куба и, возможно, ряд арабских стран, строящих «национальный социализм»; к открыто индивидуалистическим принадлежат либерально-демократические общества Западной Европы и Северной Америки. Остальные страны лишь тяготеют к одному из этих полюсов, находясь от них на самом разном удалении. Ряд стран, и в их числе Россия, долгое время составлявших ядро коллективизма, сейчас достаточно устойчиво движутся в сторону индивидуалистического общественного устройства.

Выделение коллективизма и индивидуализма как двух чистых форм (или полюсов) устройства общества не означает, конечно, что мировая история представляется как арена никогда не затихающей борьбы между данными формами. Коллективизм и индивидуализм противостоят друг другу как способы общественного устройства, но из этого вовсе не следует, что они непременно ведут открытую или тайную войну друг с другом. Коллективистические и индивидуалистические общества вполне могут мирно сосуществовать. Об этом говорит современная история и почти вся предшествующая история. Противостояние коллективизма и индивидуализма сделалось особенно острым и дошло до войны только в XX в., когда мир стал особенно тесным, а коллективизм — особенно агрессивным. История не движется борьбой коллективизма с индивидуализмом точно так же, как она не движется ни борьбой классов, ни борьбой наций.

## Аналогия с оппозицией «романтизм-реализм»

Интересно отметить, что противопоставление коллективизма и индивидуализма во многом сходно со старым противопоставлением *романтизма* и *реализма в искусстве*, и прежде всего в литературе.

Суть реализма — изображение мира таким, каким он является, или, как говорят, правдивое его изображение, избегающее как приукрашивания, так и очернения реального положения вещей. Реализм представляет жизнь в образах, соответствующих явлениям самой жизни. Он прибегает к типизации, но не судит существующий мир и живущего в нем человека с точки зрения каких-то высоких идеалов. Писатель-реалист видит несовершенство жизни и описываемых им людей, но избегает противопоставления им некой иной, более возвышенной жизни, в которой действовали бы совершенные герои.

Романтизм, напротив, делает предметом изображения не типическое, постоянно повторяющееся в реальной жизни, а необычное и, создавая особый мир воображаемых обстоятельств и исключительных страстей, показывает личности, особо богатые в душевном, эмоциональном отношении, сложные и сильные. Реальные люди кажутся романтику чересчур прозаическими, чтобы вызывать какой-то интерес. Романтизм и коллективизм очевидным образом роднят следующие моменты:

— реальная жизнь несовершенна и не отвечает высокому предназначению человека;

— особенно ярко несовершенство жизни проявляется в несовершенстве современного человека, который представляет собой только сырой материал для создания полноценной личности;

— необходимо перестроить все, начиная с самих основ, и добиться иной, совершенной природы и нового, совершенного человека;

— человек — это переходное существо, живущее не только в убогом настоящем, но и мечтою в прекрасном будущем, где все не только сильны и счастливы, но даже одинаково красивы;

— только будущий, совершенный человек достоин любви; ныне живущие, пусть и близкие нам, но слабые люди, недостойны ее.

Романтизм формировался примерно в то же самое время, когда начал складываться достаточно отчетливый *социалистический коллективистический идеал*. Романтики и теоретики социализма никак не были связаны друг с другом, однако они развивали сходные общие идеи, касающиеся совершенного мира и совершенного человека. Близость устремлений романтизма и теоретического социализма хорошо показывает, что самые, казалось бы, далеко друг от друга отстоящие области не только искусства, но и культуры в целом оказываются, в конце концов, связанными друг с другом. В идеалах романтизма и социализма выразился один и тот же «дух времени».

### **3. Глобальная цель коллективистического общества**

Как показывает история, цель, которую ставит перед собой коллективистическое общество, всегда является утопической и не может быть воплощена в жизнь. Попытка реализовать высокую, но неосуществимую утопию — основной источник тех огромных трудностей и противоречий, которыми переполнено существование такого общества.

Ф. А. Хайек выделяет два основных типа социальных систем, или «порядков»: сознательные и спонтанные. Сознательные порядки рождены разумом человека и действуют по заранее выработанным планам, направленным на достижение ясно очерченных целей. Спонтанные

порядки складываются стихийно исторически, не воплощают конкретного замысла и не контролируются из единого центра. Координация в них достигается не благодаря некой общей цели и конкретным командам, исходящим из центра, а соблюдением универсальных правил поведения. Примерами сознательных порядков могут служить армия и промышленные корпорации; спонтанными порядками являются такие самоорганизующиеся и саморегулирующиеся системы, как язык, право, мораль, рынок. Современное западное общество представляет собой сложное переплетение многих спонтанных порядков. Его каркас составляет суверенитет и автономия индивидов, частная собственность и частное предпринимательство, политическая и интеллектуальная свобода, демократия и законность. Все эти элементы социальной жизни были спонтанно выработаны человечеством в ходе культурной эволюции, их формирование подобно формированию языка и морали<sup>1</sup>.

Основной чертой индивидуализма является уважение к личности как таковой, т. е. признание абсолютного суверенитета взглядов и наклонностей человека в сфере его жизнедеятельности, какой бы специфической она ни была, и убеждение в том, что каждый человек должен развивать присущие ему дарования. Философия индивидуализма исходит из идеи, что общество не располагает никакой всеобъемлющей шкалой ценностей. Более того, ни один ум не был бы в состоянии охватить все бесчисленное разнообразие человеческих потребностей, определить вес каждой из них на общей шкале. Несущественно, стремится человек к достижению цели для удовлетворения личной потребности, борется за благо ближнего или воюет за счастье многих. Важно то, что человек не способен

---

<sup>1</sup> См.: *Hayek F. A. Fatal Conceit*. Chicago, 1989. Ch. 1.

охватить больше, чем доступное ему поле деятельности, не в состоянии учесть неограниченное число социальных факторов. Индивидуализм не считает, что люди по своей природе эгоистичны. Он только принимает во внимание, что способности человеческого воображения ограничены, что любая частная система ценностей является малой частицей во множестве всех потребностей общества и что сама система ценностей, существующая только в индивидуальном сознании, является ограниченной и неполной. В силу этого индивидуальные ценностные системы различны и во многом противоречат друг другу. Отсюда индивидуалист, говорит Хайек, делает вывод, что индивидам следует позволить, в определенных пределах, следовать скорее своим собственным склонностям и предпочтениям, нежели чьим-то еще; и что в этих пределах склонности индивида должны иметь определяющий вес и не подлежать чьему-либо суду. Именно это признание индивида верховным судьей его собственных намерений и убеждений, признание, что постольку, поскольку это возможно, деятельность индивида должна определяться его склонностями, и составляет существо индивидуалистической позиции.

Общая черта коллективистических систем, противостоящих индивидуализму, — стремление к сознательной организации производительных сил общества для выполнения определенной общественной задачи. Различные виды коллективизма по-разному определяют природу той единой цели, которой должны направляться все усилия общества. Но все они расходятся с либерализмом и индивидуализмом в том, что стремятся организовать общество в целом и все его ресурсы в подчинении одной конечной цели и отказываются признавать какие бы то ни было сферы автономии, в которых индивид и его воля являются конечной целью.

Коллективизм предполагает плановую экономику, призванную вытеснить всякую конкуренцию и создать условия для осуществления того или иного идеала распределения. Речь идет при этом не просто о внедрении в экономику отдельных элементов планирования, а о централизованном управлении всей экономической деятельностью, осуществляемой по такому единому плану, где однозначно расписано, как будут «сознательно» использоваться общественные ресурсы, чтобы определенные цели достигались определенным образом.

Слово «социализм» нередко используют для обозначения идеалов социальной справедливости, большего равенства, социальной защищенности и т. п. Но социализм — это не только провозглашаемые им идеалы, но и особые методы, с помощью которых сторонники данных идеалов надеются их реализовать. И в этом смысле социализм означает упразднение частного предпринимательства, отмену частной собственности на средства производства и создание системы «плановой экономики», где место предпринимателя, работающего для достижения прибыли, занимают централизованные планирующие органы.

Хайек убедительно показывает, что централизованное планирование, вводимое коллективизмом, неминуемо ведет к диктатуре единомыслия, особой морали и особой системе ценностей, к извращению языка и т. д. Трагедия коллективистской мысли, пишет Хайек, заключается в том, что, постулируя в начале разум как верховный фактор развития, она в конце приходит к его разрушению, ибо неверно трактует процесс, являющийся основой движения разума. Парадоксальным образом коллективистская доктрина, выдвигая принцип «сознательного» планирования, неизбежно наделяет высшей властью какой-то индивидуальный разум, в то

время как индивидуализм, наоборот, позволяет понять значение в общественной жизни надындивидуальных сил. Смирение перед социальными силами и терпимость к различным мнениям, характерные для индивидуализма, являются тем самым полной противоположностью интеллектуальной гордыне, стоящей за всякой идеей единого руководства общественной жизнью.

Подводя итог рассмотрения современных форм коллективизма и индивидуализма, выделим следующие важные моменты:

— современное западное общество является сложным переплетением многих спонтанных систем, сложившихся стихийно-исторически и не служащих достижению каких-либо конкретных ясно сознаваемых целей;

— основной чертой индивидуалистического общества является признание автономии личности, абсолютного суверенитета взглядов и наклонностей человека в его жизнедеятельности; коллективистическое общество отказывается признавать какие бы то ни было сферы автономии, в которых индивид и его воля являются конечной ценностью;

— устремленность коллективизма к некоей единой цели предполагает введение централизованного планирования, замещающего конкуренцию;

— коллективистические проекты так или иначе ведут к диктатуре и авторитаризму;

— фундаментом всех прав и свобод личности является *экономическая свобода*; с ее ликвидацией в коллективистическом обществе начинается уничтожение всех прав и свобод личности.

Цель коллективистического общества носит утопический характер и требует, в сущности, перехода от существующего, весьма несовершенного общества к некоему совершенному во всех отношениях обществу,



к своего рода «раю на небесах» или даже к «раю на земле». Объяснить этот прорыв от реальности к утопии способно только диалектическое мышление. Достигает этого оно довольно просто — допуская противоречия в мышлении.

#### **4. Коллективистические и индивидуалистические концепции социального развития**

Познание в рамках коллективистических обществ и индивидуалистических обществ является принципиально разным. Чтобы продемонстрировать это, достаточно остановиться на современных коллективизме и индивидуализме.

Прежде всего, необходимо сопоставить представления о социальном развитии, характерные для двух полярных типов обществ. Либеральные и консервативные концепции социального развития характерны для современных индивидуалистических обществ. Социалистические и анархистские концепции доминируют в современных коллективистических обществах. При этом индивидуалистические общества осуждают (радикальный) социализм и анархизм, а коллективистические общества пренебрежительно относятся к либерализму и консерватизму. Это противостояние полярных представлений о социальной эволюции, не исключает, конечно, того, что либерализм полемизирует с консерватизмом, а социализм — с анархизмом. Но это уже, так сказать, «внутренняя» полемика, меркнувшая на фоне непримиримых «внешних» споров.

Существует необозримое множество теорий социального развития. На первый взгляд, кажется, что в этом безбрежном море социального теоретизирования нет никаких ориентиров. На самом деле это не так. Можно наметить контуры общей классификации со-

временных социальных теорий и составить своего рода «карту» или схему современного социального теоретизирования. Такая схема покажет, в частности, место рассматриваемых далее либерализма, консерватизма, социализма и анархизма в социальном теоретизировании и позволит уточнить их отношения с другими типами социальных теорий, выдвигавшихся начиная примерно с XVIII в.

Пусть *радикализм* означает требование решительно-го, коренного преобразования общества, не особенно считаясь со старыми социальными институтами и индивидуальными свободами. В основе радикализма лежит обычно полная неудовлетворенность предшествующей историей, существующим обществом, ныне живущим человеком. Радикализм предполагает стремление разрушить до основания старое общество и создать новое, гораздо более совершенное общество, совершенного человека и, возможно, более совершенную природную среду, достойную нового общества и нового человека. *Реформизм*, являющийся противоположностью радикализма, будет означать, соответственно, постепенное, поэтапное преобразование общества, не ставящее перед собой глобальных целей и учитывающее ценность уже существующих социальных институтов и традиций, воплощающих прошлый опыт. Реформизм обычно скептически относится к идеям создания некоего идеального общества и совершенного человека, призывая ценить то, что уже есть, несмотря на все его несовершенство. В политике радикально настроенные люди или движения обычно называются «левыми» и противопоставляются «правым», или консервативно настроенным реформистам.

Под *коллективными ценностями* будем понимать то, что считается позитивно ценным какими-то социальными коллективами или обществом в целом. К *индивидуальным*

*ценностям* в этом случае будет относиться все, что предпочитается отдельными людьми, является объектом любого их желания или интереса.

Социальные теории можно разделить на два класса в зависимости от того, предполагаются ими радикальные или, напротив, постепенные способы социальных преобразований. С другой стороны, такие теории можно разделить на те, которые отдают приоритет коллективным ценностям над индивидуальными, и те, которые индивидуальные ценности ставят выше коллективных.

Объединяя эти два деления, получаем четыре основных типа современных социальных теорий: социализм, анархизм, консерватизм и либерализм.

*Социализм* требует радикального преобразования общества с целью утверждения коллективных ценностей. *Анархизм* предполагает столь же решительную трансформацию общества, но уже с намерением утвердить индивидуальные ценности, прежде всего ценность индивидуальной свободы. *Консерватизм* основывается на постепенном реформировании общества и отдает предпочтение прежде всего коллективным ценностям. И, наконец, *либерализм* предполагает постепенное преобразование общества с целью максимально широкого внедрения индивидуальных ценностей.

Нужно отметить, что, когда говорится о типах социального теоретизирования, имеются в виду не теории в более или менее строгом смысле этого слова, а разные *стили размышления* о социальных проблемах, разные способы подхода к решению таких проблем. В рамках каждого из типов социальной мысли существует множество конкретных, с той или иной степенью отчетливости сформулированных теорий, отчасти конкурирующих, отчасти солидаризирующихся друг с другом.

В частности, нет какой-то единой концепции социализма, приемлемой для всех социалистов. Напротив, разные версии социализма иногда настолько далеко отстоят друг от друга, что выявление их глубинной общности превращается в самостоятельную проблему (например, социализм, предполагающий интернационализм и обобществление собственности, и социализм, основанный на идее превосходства одних наций над другими, сохраняющий собственников, но делающий их уполномоченными государства по управлению собственностью). Даже в марксистском социализме имеются многочисленные течения, ведущие полемику друг с другом.

Социализм, анархизм, консерватизм и либерализм — это, так сказать, чистые типы или стили социальной мысли. На их основе возникают разнообразные промежуточные разновидности теорий, получившие особое распространение в XX в.

Так, либеральный, или демократический, социализм, называемый иногда «социализмом с человеческим лицом», дополняет концепцию социализма определенными идеями либерализма; неолиберализм — результат усвоения классическим либерализмом определенных элементов консерватизма, и т. д.

Приведенная схема охватывает социальные концепции, выдвинутые примерно в последние три столетия. У каждой из указанных концепций можно найти отдаленных идейных предшественников. Но наличие такого, иногда очень отдаленного родства недавних и существовавших в далеком прошлом социальных концепций не может быть основанием для утверждений, будто социализм столь же стар, как и сама человеческая история, а основные элементы теории социализма были еще у Платона, или что отдельные фрагменты анархизма содержатся в философии Зенона и стоиков, и т. д. Подобные утверждения явно не историчны.

## Либерализм

Основная ценность и цель либерализма — это реализация *свободы личности*. Другие ценности — демократия, правозаконность, нравственность и т. д. — представляют собой только средства для достижений этой свободы. Основным методом либерализма — это не столько творчество и создание нового, сколько устранение всего, что грозит индивидуальной свободе или мешает ее развитию.

Основным постулат либерализма о непреходящей ценности и равных правах каждой личности вместе с его методом, диктующим особую осторожность при решении социальных проблем, во многом объясняют ту трудность, с которой либерализм завоевывает себе сторонников.

Либерализм не предлагает никакой связной доктрины развития общества, реализация которой могла бы, скажем, привести к завершению «предыстории», недостойной человека, и началу «истории», отвечающей его высокому предназначению.

Современный либерализм, иногда ошибочно оцениваемый как неотъемлемая составляющая идеологии современного капиталистического общества или даже как ее теоретическое ядро, на самом деле является лишь одним из способов интерпретации его развития, об общепринятости которого не может быть и речи. Этот либерализм весьма аморфен, его толкование меняется от десятилетия к десятилетию, у него нет непререкаемых авторитетов. Не случайно либерализм приобрел репутацию «негативного учения», не способного предложить человеку постиндустриального общества никакой конкретной, рассчитанной на долгую перспективу программы.

Либерализм — индивидуалистическая система, так как на первый план выдвигается отдельный человек, а ценность общественных групп или учреждений изме-

ряется исключительно тем, в какой мере ими защищаются права и интересы индивида и способствуют ли они осуществлению целей отдельных субъектов. Либерализм считает своей целью благополучие и даже счастье человека, но достигаемые усилиями самого человека, ставящего перед собой собственные цели и пользующегося максимально возможной свободой.

Предполагается, что весь круг обязанностей по поддержанию социального порядка поκειται, в конечном счете, на индивиде. Иногда речь идет не просто об индивиде, а конкретно о его совести. Совесть — краеугольный камень старых форм либерализма: в первую очередь на нее опирается выбор людей между порядком и анархией, она приказывает человеку следовать велениям разума в большей степени, чем велениям переменчивых чувств. Совесть и сопряженное с нею чувство долга позволяют поставить свободу личности в рамки объективного порядка. Нужно отметить, однако, что постепенно эволюция либерализма заметно ослабила обращение к совести как тому началу, которое должно согласовать и примирить идею автономии воли и разума личности, с одной стороны, и идею социального порядка и поддерживающего его универсального закона — с другой. Процесс ослабления моральных аспектов в обосновании либерализма, все более последовательный отказ от прямых ссылок на такие понятия, как совесть, долг, справедливость и т. д., во многом был вызван ослаблением религиозной морали. Однако и теперь имеются исследователи, полагающие, что ясная и последовательная система либерализма должна иметь моральное обоснование.

Обоснование либерализма может быть, таким образом, очень разным. Один из упреков, предъявляемых обычно либерализму, заключается в том, что он представляет каждого человека как законченное

совершенство. Но реальный человек, о максимальной свободе которого печется либерализм, тянется не только к добру, но и к злу, нередко жаждет свободы, но иногда решительно бежит от нее. Как с горечью говорил еще Сократ, «люди знают, что справедливо, но часто поступают несправедливо». Можно ли обычному, далекому от совершенства человеку предоставлять чересчур большую свободу? Вполне вероятно, что он использует ее не для достижения счастья и благополучия, а во вред самому себе и другим.

Этот упрек в переоценке реального человека во многом несправедлив. Либерализм вовсе не так благодушен в истолковании личности, как это представляют некоторые его противники. Он понимает, что от человека можно ожидать не только хорошего, но и плохого. Предполагая, что человек рассудителен, способен принимать взвешенные и справедливые решения, либерализм вместе с тем учитывает и возможность зла и несправедливости в действиях людей и предусматривает определенные механизмы, препятствующие использованию индивидуальной свободы во зло.

Переоценкой человека, его устремленности к позитивным идеалам страдает скорее не либерализм, а радикальный индивидуализм, или анархизм. Последний считает человека в полной мере совершенным и полагает, что предоставление ему неограниченной свободы сразу же решит все проблемы социального устройства, так что не нужно будет ни государства, ни какого-либо репрессивного аппарата. Свободный индивид станет единственной и вполне достаточной основой социального порядка. В трактовке человека либерализм, в особенности современный либерализм, избегает индивидуалистических крайностей анархизма, способных в короткий период разрушить общество.

Главным оппонентом либерализма является, однако, не радикальный индивидуализм, а современный радикальный коллективизм, или социализм. Социалисты убеждены, что человек, достающийся новому социалистическому обществу от «старого мира», является настолько несовершенным, что его придется, в конце концов, заменить «новым человеком». Но до тех пор, пока совершенного человека нет, человека, доставшегося от старого общества, надо лишить его индивидуалистической и капризной свободы, поставить под неусыпный надзор коллектива и систематически, ничего не упуская из его мыслей, чувств и действий, перевоспитывать. Свобода в либеральном ее понимании и социалистическая свобода противоположны по своей сути. Первая с точки зрения второй является безудержным, разрушительным индивидуализмом; вторая с позиции первой действительно представляет собою дорогу в коллективистическое, тоталитарное рабство.

Либерализм различает политическую и гражданскую свободу. Политическая свобода — это право гражданина участвовать в управлении государством; гражданская свобода — это те основные права, на признании которых строится гражданское общество. Политическая свобода рассматривается либерализмом как дополнение свободы гражданской: первая требуется только в качестве гарантии второй. Однако политическая свобода представляет собой необходимое дополнение к гражданской свободе и притом, можно сказать, единственно действенное ее дополнение. Гражданская свобода гораздо существеннее для индивидов, чем их политическая свобода. Но без политической свободы гражданская свобода хрупка и ненадежна.

Две основные гарантии индивидуальной свободы — как гражданской, так и политической — либерализм видит в частной собственности и правовом государстве.



Известно, что коммунистическая теория утверждала как раз обратное: только полное устранение частной собственности позволит человеку избавиться от внешних ограничений (в частности, от ограничений по сохранению и приумножению этой собственности) и посвятить себя целиком совершенствованию своих способностей и талантов. Считалось, что человек, озабоченный материальной стороной своей жизни, является «односторонним»; только избавившись от этой озабоченности, он превратится во «всестороннего человека», широко и свободно подходящего как к жизни в целом, так и к самому себе.

Обе эти позиции, излишне прямолинейно отождествляющие совершенствование человека с обладанием им частной собственностью или, напротив, с радикальным его отказом от нее, являются крайними.

Тем более рискованно выдвигать обладание собственностью в качестве необходимого условия индивидуального счастья. Трудно сказать, где было больше счастливых людей: в Древних Афинах, где свободные граждане вели достаточно скудную по современным меркам жизнь (известно, например, что Сократ был вынужден отправиться в военный поход необутым), или в современных Соединенных Штатах, где один человек из тысячи является миллионером. Если отвлечься от репрессий в СССР в 1930-е гг., то опять-таки сложно решить, где больше было счастливых людей в этот период: в Советском Союзе, успешно, с энтузиазмом и с опережением всех сроков строившем коммунизм, или же в пораженных тяжелейшей экономической депрессией Соединенных Штатах.

Либерализм убежден, что устранение помех личной свободе не должно принимать форму насильственного переворота или разрушения. Это убеждение опирается на консервативную теорию прогресса, глубоко укор-

ненную в самом либерализме. Согласно этой теории, прогрессивной силой являются в первую очередь укрепление и утверждение, а не разрушение. Устранять необходимо, прежде всего, неограниченное расширение полномочий государственной власти, благодаря которым она со временем может встать над правом и произвольно менять законы; далее, нужно препятствовать обязательному планированию и разрастанию административных учреждений. Но и в этих случаях действовать следует с особой осторожностью, а ни в коем случае не неожиданно и безжалостно.

Постепенно классический либерализм, сложившийся в XIX в., подвергся существенной перестройке, прежде всего в вопросе о социально-экономической роли государства. Возникли концепции «нового либерализма», или неолиберализма. По мере стабилизации капитализма либерализм постепенно утрачивал легкость и юношеский оптимизм и все более ориентировался не только на индивидуальную предприимчивость и «невидимую руку» рынка, но и на устоявшиеся традиции и элементы государственного регулирования экономики с целью поддержания благоприятных условий для конкуренции. Существенное влияние на эволюцию либерализма оказала консервативная его критика, сложились даже определенные либерально-консервативные концепции, в которых своеобразно переплетаются идеи либерализма и консерватизма.

Критика либерализма велась, главным образом, с двух позиций. Во-первых, это была консервативная критика, остающаяся в целом в рамках принятия капитализма и одобрения основных либеральных ценностей; во-вторых, это была коллективистическая критика и, прежде всего, критика со стороны социализма как наиболее радикальной формы современного коллективизма.

Вкратце критику либерализма можно свести к следующему.

Либерализм трактует общество как организм, состоящий из своего рода «атомов» — свободных, самоуправляющихся индивидов, желания и интересы которых мало зависят от среды, в которой они живут и действуют. Отсюда переоценка моральной и ценностной автономии личности, ее способности и желания действовать исключительно по собственному плану и пользоваться своей системой ценностей. Кроме того, либерализм предполагает, что люди руководствуются в своей жизни и в своих отношениях с другими людьми, прежде всего, разумом, а не чувствами, верой, традицией и т. д., и выдвигает рационализм как едва ли не единственный метод решения всех социальных проблем. Вера либерализма в абсолютную моральную ценность личности, в духовное равенство людей и в присущую человеку мудрость чересчур оптимистична и плохо учитывает историческую конкретность и изменчивость человеческого существования. Естественная якобы потребность людей творить добро была поставлена под серьезное сомнение событиями, произошедшими в прошлом веке, и в первую очередь тоталитаризмом.

Либерализм грешит не только атомизмом и механицизмом, конструированием составных целостностей (государство, право и т. д.) из изолированных индивидов или факторов. Для либерализма характерно также упрощенное и, можно сказать, идеализированное понимание человека как атома социальной жизни. Что касается либерализма как своеобразного способа мышлений об обществе, то ему можно поставить в упрек преувеличение роли выведения конкретных случаев из одного общего принципа или из немногих таких принципов. Кроме того, либеральное мышление

нередко игнорирует историю и является в своей основе статическим, поскольку считает, что правильное понимание социальной жизни есть самодостаточная, автономная сфера, мало или вообще не зависящая от влияния истории. В частности, не исторично истолковываются неотъемлемые права человека (жизнь, свобода, собственность, право сопротивляться тирании и т. д.). Либерализм как бы не замечает, что, помимо капитализма, существовали и существуют другие, иногда принципиально иные способы общественного устройства, которые столь же естественны, как сам капитализм, а не являются какой-то «болезнью общества» или «вывихом истории». Либерализм плохо видит также преходящий характер самого капиталистического устройства, которое тоже исторично и в одно прекрасное время сойдет, как можно предполагать, с исторической арены.

Эти общие особенности либерального мышления определяют решение либерализмом многих конкретных проблем. В частности, либерализм чересчур абстрактно противопоставляет путь постепенных, шаг за шагом идущих реформ радикальному пути социальной революции. Более того, либерализм даже утверждает, что революции вообще не нужны и даже неразумны, во всяком случае, в современном индустриальном обществе. Это как раз полная противоположность подходу, объявляющему революции основными двигателями человеческой истории. Не обсуждая эту сложную тему, можно лишь отметить, что либеральный реформизм и революционный радикализм нет смысла противопоставлять вне конкретной, исторической обусловленной ситуации. Если с какими-то социальными проблемами можно справиться с помощью последовательных, поэтапных реформ, то действительно лучше обойтись без революции, всегда сопряженной с насилием

и перерывом постепенности в развитии общества. Но вопрос, на который либерализм не дает ответа, состоит в другом: всегда ли можно обойтись без революции, заменив ее подходящими к случаю реформами? Ответ на этот вопрос должен быть, скорее всего, отрицательным. Во всяком случае, каждый переход от коллективистического устройства общества к индивидуалистическому его устройству, и наоборот, представляет собой глубокую социальную революцию.

Если история рассматривается как колебания обществ между полюсами коллективизма и индивидуализма, революции становятся неотъемлемыми ее элементами. Путь постепенного реформирования можно уподобить терапевтическому лечению больного человека, революция — это болезненное хирургическое вмешательство. Большинство больных предпочли бы обойтись без хирургии. Точно так же большинство граждан более склонны реформировать существующее общество, а не разрушать какие-то важные его части (в первую очередь государство) революционным путем с намерением создать что-то принципиально новое. Но известно, что без хирургии в некоторых случаях не обойтись, особенно в случаях хронических, запущенных болезней. Аналогичным образом некоторым обществам невозможно обойтись без революции, какой бы болезненной она ни была. Марксизм переоценивал роль социальных революций в истории, либерализм, напротив, переоценивает возможности частичных, идущих шаг за шагом реформ.

Возвращаясь к центральному понятию либерализма — понятию свободы, следует еще раз подчеркнуть ускользающую от внимания его сторонников многозначность этого понятия.

Наряду с индивидуалистическим истолкованием свободы существует коллективистическое ее понимание. Как

раз последнее дает социализму возможность выступать под флагом «новой свободы», вводя в заблуждение тех сторонников либерализма, которые под свободой имеют в виду только индивидуалистическую свободу.

## Консерватизм

Подобно либерализму, консерватизм является не единой, связной теорией, а стилем, или способом, мышления при анализе отдельных социальных явлениях и общества в целом.

К. Манхейм сравнивает либерализм и консерватизм как особые стили мышления со стилями в искусстве (барокко, романтизм, классицизм и др.). В истории искусства понятие стиля играет особую роль, позволяя классифицировать сходства и различия, встречающиеся в разных формах искусства. Искусство развивается благодаря стилям, и эти стили появляются в определенное время и в определенном месте, выявляя свои формальные тенденции по мере развития.

Человеческая мысль, говорит Манхейм, также развивается «стилями», и разные школы мышления можно различать благодаря разным способам использования отдельных образцов и категорий мышления. Стиль мышления касается более чем одной области человеческого самовыражения: он охватывает не одну политику, но и искусство, литературу, философию, историю и т. д. Различные стили мышления развивались в соответствии с партийными направлениями, так что можно говорить о мысли «либеральной» или «консервативной», а позднее также о «социалистической»<sup>1</sup>.

Консерватизм, зародившийся в конце XVIII в. и сформировавшийся почти одновременно с либерализмом, можно охарактеризовать как теоретическое

---

<sup>1</sup> См.: Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 600.

осмысление традиционализма — более или менее универсальной тенденции к сохранению старых образцов, устоявшихся и оправдавших себя способов жизни.

Консерватизм предполагает уважение к мудрости предков, сохранение старых моральных традиций, позорительное отношение к радикальному преобразованию социальных институтов и ценностей. Консерватор понимает общество как особую реальность, имеющую свою внутреннюю жизнь и очень хрупкую структуру. Он убежден, что общество — это живой и сложный организм, и его нельзя перестраивать как машину.

Философскими предшественниками консерватизма были английские «моральные философы» Д. Юм, А. Смит и др., считавшие, что социальные институты представляют собой не реализацию каких-то планов или проектов, а скорее продукты стихийной, идущей без предварительного плана деятельности людей и результаты постепенного отбора наиболее эффективных форм.

Консерватизм отвергает «инженерный» взгляд на общество, согласно которому оно способно сознательно, по заранее составленному рациональному плану контролировать и направлять свою будущую эволюцию. Консерваторы подчеркивают, что основные социальные институты, моральные традиции и практика капиталистического общества — суверенитет и автономия индивида, частная собственность и частное предпринимательство, политическая и интеллектуальная свобода, демократия и правление права — спонтанно выработаны в ходе культурной эволюции, без какого-либо предварительного плана. Социальный процесс представляет собой путь проб и ошибок. Опыт, накапливаемый и передаваемый из поколения в поколение, воплощается в социальных институтах и

ценностях, которые не конструируются человеком сознательно и не управляются им по рационально обоснованному плану. Как писал стоявший у истоков консерватизма Э. Берк, разум у отдельного человека ограничен, и индивиду лучше воспользоваться накопленными в течение веков общим банком и капиталом народов.

Консерватизм не поддерживает концепцию полного *laissez faire* и не принимает идеи «естественных прав и свобод», «естественной доброты человека», «естественной гармонии интересов». Берк, в частности, отмечал, что своими правами и свободами англичане обязаны не каким-то рационально сформулированным абстрактным и универсальным принципам, а процессу развития английского общества от Великой Хартии вольностей до Билля о правах; в течение многих столетий эти права расширялись и передавались из поколения в поколение.

Консерватизм как способ мышления тяготеет к конкретному мышлению. Особенно наглядно это проявляется при сопоставлении консерватизма с концепциями, предлагающими решительную переделку общества по единому, обеспечивающему эффективный прогресс плану. Прогрессист считает появление современного общества следствием принесения в жертву целых классов ради дезинтеграции существовавшей общественной структуры. Его мышление неизбежно должно быть абстрактным, поскольку оно опирается на формируемые им самим потенциальные возможности. Консервативное мышление, стремящееся сохранить существующее положение вещей и ослабить прогресс, является конкретным, ибо оно не вырывается за рамки наличной общественной структуры.



Другим ключевым признаком, отличающим консервативное мышление от иных стилей мышления, является трактовка им свободы.

Еще одним моментом, разделяющим сторонников ускоренного прогресса и консерваторов, является то, что прогрессистская мысль характеризует действительность не только в категориях возможности, но также в категориях нормы. Консервативная мысль, напротив, пытается понять действительность как результат влияния реальных факторов и осмыслить норму в категориях действительности. Как отмечает Манхейм, это два разных способа переживания мира, из которых вырастают два разных стиля мышления. Один смотрит на людей и на социальные институты с требованием «так должно быть», вместо того чтобы подходить к миру как к комплексу законченных продуктов длительного процесса действия. Другой подход склоняет к некритическому принятию действительности со всеми ее недостатками. Консерватор со своей сильной привязанностью к принципу «не менять сложившееся положение» трактует действительность как нечто, что попросту существует, и это порой приводит к возникновению нотки фатализма.

Консерватизм не отрицает возможности и даже необходимости планомерного преобразования общества, он лишь подчеркивает, что такое преобразование должно опираться на прошлый опыт и сложившиеся традиции и быть чрезвычайно осторожным.

Методологическая консервативная критика мышления, основанного на идее естественного права, включает несколько основных моментов.

Консерваторы заменяют понятие разума такими понятиями, как история, жизнь, нация.

Дедуктивным наклонностям, выведению деталей общественного устройства из некоторых общих и ка-

жущихся очевидными принципов, консерваторы противопоставляют идею иррационального характера действительности.

В ответ на либеральный постулат сущностного сходства индивидов консерваторы выдвигают проблему их радикального различия. Либерально-буржуазному убеждению, что все политические и социальные инновации имеют универсальное применение, консерваторы противопоставляют понятие общественного организма.

Конструированию коллективного целого из изолированных индивидов и факторов противопоставляется тип мышления, исходящий из понятия целого, не являющегося простой суммой его частей. Государство и нация понимаются не как сумма их индивидуальных членов, а, напротив, индивид понимается только как часть более широкого целого. Если либерал мыслит категорией «Я», то консерватор использует категорию «Мы».

Интересное противопоставление консерватизма и либерализма принадлежит Ф. А. Хайеку, явно симпатизирующему последнему и утверждающему, что истинный либерал не может быть консерватором. Поведение консерватора, полагает Хайек, в основном характеризуется боязнью перемен, всего нового как такового. Либералу же свойственны доверие ко всему новому, готовность принять иное направление событий, даже если неизвестно, куда они могут завести. Либерал доверяет силам рыночной конкуренции, хотя и не знает, каким способом новые условия установят равновесие. Консерватор, напротив, не доверяет стихийным силам, подобным рынку, и уверен, что переменами должна руководить высшая власть и что дисциплина — выше всего. Поэтому для консерватора характерно страстное желание власти и в то же время хроническое непонимание природы экономических сил. Он не признает спонтанного развития, понимает порядок как

результат властного надзора и соблюдения дисциплины. Консерватора не заботят границы органов власти, он опасается только одного — угрозы ослабления власти. Консерваторы подобны социалистам в том, что всегда озабочены проблемой контроля. Как и социалисты, они уверены в своем праве диктовать другим собственные ценности. Либералы считают возможным мирное сосуществование различных ценностных систем и остаются терпимыми ко многому из того, что им не нравится. Консерваторы тяготеют к тому, чтобы навязывать предпочитаемую ими систему ценностей силой принуждения. Не только новое и незнакомое чуждо консерваторам. Они искренне привязаны к национальным традициям, но иногда эта привязанность становится слепой и доходит до крайних форм национализма. Неприязнь к новому и чуждому тянет обучать «должному поведению» других, причем обучать, прежде всего, с помощью силовых приемов, имеющихся в распоряжении государства<sup>1</sup>.

Современный консерватизм пытается соединить две тенденции: характерное для классического либерализма уважение к свободе отдельного индивида и традиционную для консерватизма защиту таких ценностей, как мораль, семья, религия, закон и порядок и т. д.

Противостояние социализму, выдвигающему план радикального коллективистического (и в частности коммунистического) переустройства общества, привело, в конечном счете, к сближению и даже слиянию либерализма и консерватизма на базе защиты основных ценностей современного индивидуалистического (посткапиталистического) общества.

---

<sup>1</sup> См.: Хайек Ф. А. Познание, конкуренция, свобода. М., 1999. С. 62–67.

## Социализм

Теоретический социализм пока остается единственной полномасштабной альтернативой теорий посткапиталистического устройства общества. Не удивительно поэтому, что социальная философия в XX в. разворачивалась в основном как резкая, а иногда и ожесточенная полемика между сторонниками разных конкретных вариантов социализма, с одной стороны, и сторонниками разных версий посткапитализма — с другой.

В качестве характерной конкретизации общего типа социалистического теоретизирования целесообразно рассмотреть марксизм и его более современную версию — марксизм-ленинизм, являвшуюся в недавнем прошлом, как в Советском Союзе, так и в ряде других стран так называемого «лагеря социализма» ядром официальной коммунистической идеологии.

Марксизм — философская, социальная и экономическая теория, развитая К. Марксом и Ф. Энгельсом в середине XIX в. и оказавшая существенное влияние на социальную мысль и социально-политические движения конца XIX — первых двух третей XX в. Философия марксизма утверждает первичность материи и вторичность сознания, истолковываемого как «материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней». Материя развивается по законам диалектики, которым подчиняется и человеческое мышление. В аксиологии отстаиваются в целом гуманистические ценности, хотя средства, предлагаемые для их достижения, включают насильственное устранение целых социальных классов. В социальной теории марксизм концентрирует свое внимание (хотя и не без известных оговорок) на экономическом детерминизме и классовой структуре общества. Вся история, исключая первобытное общество и высшую ее ступень — коммунизм, объявляется историей борьбы

классов. В экономике утверждается трудовая теория стоимости, включающая понятие прибавочной стоимости в условиях капиталистического способа производства. Опираясь на анализ капитализма, марксизм делает, вопреки известному принципу Юма, запрещающему логический переход от «есть» к «должен», этическое заключение, что капитализм несправедлив и должен быть замещен новой общественно-экономической формацией — коммунизмом. Это произойдет уже в обозримом будущем в результате неотвратимой и победоносной пролетарской революции, которая установит диктатуру пролетариата и социализм во всех развитых капиталистических странах. После непродолжительного переходного периода сначала в развитых, а затем и во всех остальных странах установится коммунизм, означающий конец предыстории человечества и начало его подлинной истории.

Суть социальной доктрины марксизма можно свести к следующим четырем моментам: во-первых, деятельность капиталистических предприятий направлена исключительно на получение прибыли, возникающей в результате эксплуатации рабочих, которые получают в виде заработной платы меньше, чем они производят; во-вторых, капитализм все более запутывается в неразрешимых противоречиях; в-третьих, по мере развития капитализма рабочие все более ясно осознают свое положение и все больше приобретают решимости свергнуть капитализм силой; в-четвертых, общество, которое придет на смену капитализму, будет социалистическим и демократическим по своей экономической и политической организации и явится переходной ступенью к бесклассовому, процветающему обществу.

Хотя Маркс и Энгельс считали свою теорию научной, их последователи часто рассматривали ее как

форму светской религии. С возникновением марксизма-ленинизма марксизм, вопреки своим первоначальным интенциям, сделался составной частью идеологии тоталитарного коммунистического общества и действительно приобрел черты догматического религиозного учения.

Марксизм-ленинизм, сложившийся уже в XX веке, не только существенно упростил и огрубил марксизм, но и ввел в него целый ряд принципиально новых идей. Важные шаги в постоянно нараставшем процессе «очищения» концепции Маркса от элементов «спекулятивной философии» сделал уже Ленин, никогда, впрочем, не признававшийся в том, что в чем-то существенно отстает от ведущих идей марксизма. Радикальному упрощению марксизм-ленинизм был подвергнут Сталиным, сведшим его к немногим, понятным для коммунистической элиты тезисам. Упрощение и идейное обеднение марксизма было вызвано объективными причинами: марксизм все более превращался из философской концепции в основу идеологии массового, энтузиастического коммунистического движения.

Догматизированный Лениным, Сталиным и их последователями марксистский дискурс обрел ясность, простоту и твердость. Он начинается с изложения законов диалектики (противоречие как источник всякого развития, скачкообразный переход количественных изменений в качественные, отрицание отрицания и восходящее развитие по спирали) и диалектики природы; затем следует исторический материализм (примат производительных сил и производственных отношений над всеми иными социальными отношениями); далее идет анализ капиталистического строя, призванный проиллюстрировать истинность исторического материализма; из этого анализа выводится необходимость организации

партии революционного действия и делается вывод не столько о неизбежном крахе капитализма, сколько о неотвратимой победе коммунизма и тем самым завершении предыстории человечества.

По Марксу, диктатура пролетариата является необходимым средством для перехода от капитализма к коммунизму. Учением о «партии нового типа» марксизм-ленинизм, в сущности, свел диктатуру пролетариата к диктатуре революционной партии, полновластно контролирующей все стороны жизни коммунистического общества, начиная с политики и экономики и кончая частной жизнью его членов. «...Диктатура пролетариата есть власть, осуществляющаяся партией, опирающейся на насилие и не связанной никакими законами» (Ленин). Находясь у власти, монополично правящая партия сочетает идеологию, призванную вызывать энтузиазм, с террором, постоянно внушающим страх. Партия предлагает новое решение всех экзистенциальных проблем, касающихся смысла истории и человеческой жизни, человеческого счастья, справедливости и т. д. Она обосновывает также новый кодекс моральных предписаний, в котором высшим долгом объявляется служение не обществу в целом, а какой-то узкой его части, и в первую очередь самой партии.

Другим важным моментом, в котором марксизм-ленинизм отошел от марксизма, была трактовка предпосылок победы социалистической революции. Согласно Марксу, успех последней возможен только при условии, что она происходит одновременно в наиболее развитых капиталистических странах. Марксизм-ленинизм выдвинул положение о возможности победы социализма в одной, отдельно взятой стране, даже если последняя является отсталой, по преимуществу крестьянской страной.

Маркс настаивал на том, что его концепция является открытой и должна постоянно трансформироваться под воздействием новых социальных фактов, а не застывать в догмах и стереотипах. Под влиянием политической ситуации марксизм-ленинизм изменил духу изначального «открытого марксизма» и превратил его, в конце концов, в схоластику, равнодушную к изучению социальной проблематики постиндустриального общества.

Процесс разложения марксизма-ленинизма как ядра коммунистической идеологии начался в 1960-е гг., когда заметно разрядилась атмосфера страха, составлявшая главную особенность сталинизма.

История стран, пытавшихся построить совершенное коммунистическое общество, хорошо показала внутреннюю парадоксальность марксизма-ленинизма. Созданный в качестве теоретического обоснования такого общества, он оказался, в конечном счете, идеологическим обоснованием тоталитарных коммунистических режимов.

Марксизм-ленинизм иррационален в том смысле, что он ставит перед собой одну цель, а достигает прямо противоположного, не совместимого с нею результата.

Сопоставление марксизма и марксизма-ленинизма хорошо показывает, что в рамках одного и того же типа социального теоретизирования возможны очень существенные вариации. Одни из них стоят, как будто, на грани научности, в то время как другие, формально являющиеся их продолжателями, хотя и в новых исторических условиях, явно выходят за границы науки и представляют собой, скорее, «социальный миф», чем научную теорию развития общества.



## Анархизм

Анархизм провозглашает своей целью немедленное и радикальное освобождение личности от всех разновидностей политической, экономической и духовной власти.

По характеристике В. И. Ленина, «анархизм — вывороченный наизнанку буржуазный индивидуализм. Индивидуализм как основа всего мировоззрения анархизма». Это неверное истолкование анархизма. Он является коллективистической по своему духу доктриной, предполагающей, как и социализм, построение «идеального общества», а вместе с этим и завершение человеческой истории.

Анархизм как особое течение социальной мысли мощно проявил себя в конце XIX — начале XX в. Хорошо известны имена русских теоретиков анархизма М. А. Бакунина и П. А. Кропоткина. Однако к середине XX в. теоретический анархизм заметно ослабел.

Можно отметить лишь, что современный так называемый антиглобализм является тяготеющей к анархизму концепцией и может быть назван «неоанархизмом».

### 5. Приложение социальной теории к практике

Современные коллективистические и индивидуалистические цивилизации различаются не только развиваемыми в их рамках концепциями социального развития, но и приложением этих концепций в реальной жизни. Эту мысль можно продемонстрировать на примере великих строек коллективистических цивилизаций, строек, совершенно невыполнимых в индивидуалистических цивилизациях.

Многие древние цивилизации, являвшиеся все без исключения коллективистическими, при их примитивной технике и наличии неизмеримого числа других

неотложных задач непременно затевали грандиозные, стоящие на пределе их сил стройки, вроде египетских пирамид или Великой китайской стены. Эти стройки поражают своей грандиозностью даже сейчас. Они удивляют современного прагматичного человека и своей почти полной практической бесполезностью.

Ответ является простым: такого рода великие стройки являлись важной составной частью той грандиозной цели, которую всегда ставили перед собой древние коллективистические общества. Более того, любое коллективистическое общество, независимо от эпохи его существования, непременно затевает одну или несколько великих строек, а коммунистическое общество вообще поставило такого рода стройки «на поток».

В древности полагали, что общество станет стабильным, только если удастся реализовать определенный и по древним временам *грандиозный план по стабилизации*.

В Древнем Китае составной частью этого плана было сооружение Великой стены, отгораживающей империю от набегов кочевых племен. В Древнем Египте план включал сооружение огромных пирамид, служивших гробницами для захоронения фараонов-богов. Ацтеками и майя воздвигались большие сооружения, не имевшие никакого непосредственного утилитарного значения и ориентированные, прежде всего, на стабилизацию общества. В Средние века возводились грандиозные храмы, строительство которых требовало огромной концентрации сил и растягивалось на века; периодически оживлялась идея крестового похода, призванного, истощив Европу, освободить Иерусалим. Тоталитарные общества XX в. строили огромные стадионы и площади, возводили высотные здания, требовавшие огромных затрат и явно мало эффективные.

Великие стройки — неперемный атрибут всякого коллективистического общества, неотъемлемая составная часть ставящейся им перед собою великой цели. Ф. Кафка в притче «Как строилась Китайская стена»<sup>1</sup> так с изрядной долей иронии описывает возведение Великой стены: «Китайская стена в северной своей части закончена. Строители вели ее с юго-востока и с юго-запада и здесь оба отрезка соединили. Системы сооружения стены отдельными участками придерживались две большие рабочие армии — Восточная и Западная; и на каждом отрезке происходило это так, чтобы были созданы группы рабочих по двадцать человек, каждой поручалось построить отрезок стены примерно в пятьсот метров, а соседняя группа строила встречный отрезок такой же длины. Но когда отрезки смыкались, эту стену в тысячу метров не продолжали, напротив, рабочие группы посылались совсем в другую местность, чтобы там начать все сызнова. Поэтому, естественно, остались многочисленные бреши, которые заполнялись лишь постепенно, иные даже только после того, как было возвещено о завершении строительства всей стены в целом. Тем не менее, ходили слухи, что некоторые бреши так и остались незаделанными, хотя это, может быть, всего-навсего одна из многочисленных легенд, возникших в связи с возведением стены, и эту легенду ни один человек своими глазами и своим измерением никак проверить не мог из-за огромной протяженности стены.

Казалось бы, на первый взгляд, что самое целесообразное — строить, тут же соединяя между собой отрезки или хотя бы две главные части. Ведь стену эту, как утверждалось повсюду, и как всем было известно, заду-

---

<sup>1</sup> См.: *Кафка Ф. Как строилась Китайская стена.* М.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011.

мали для защиты от северных народностей. Но может ли служить защитой стена, отдельные части которой не соединены между собой? Нет, такая стена не только не может служить защитой, она сама находится в постоянной опасности. Стоящие в пустынной местности одинокие части могут легко и непрерывно разрушаться кочевниками, тем более что те, напуганные строительством стены, с непостижимой быстротой, словно кузнечики, начали перескакивать с места на место и поэтому могли, пожалуй, даже шире охватить взглядом строительство, чем мы сами, строители. Все же стену, вероятно, нельзя было возводить иначе, чем это делалось. И чтобы это понять, надо уяснить себе следующее: стена должна была служить защитой в течение долгих веков, поэтому необходимыми предпосылками такой работы являлись особая тщательность и применение строительной мудрости всех известных эпох и народов, а также постоянное чувство личной ответственности строителей...

Подошли к этой задаче отнюдь не легкомысленно. За пятьдесят лет до начала стройки во всем Китае, который предполагалось окружить стеной, строительное искусство, особенно же мастерство каменщиков, было объявлено важнейшей наукой, а все остальное признавалось лишь постольку, поскольку оно имело к ней отношение...

Мне повезло, ибо, когда я, двадцати лет от роду, выдержал завершающие экзамены начальной школы, к строительству стены только что приступили. Я говорю, повезло, ибо многие, достигшие раньше вершины доступного им обучения, в течение ряда лет не знали, к чему приложить свои познания, бездельничали, вынашивая величественные архитектурные планы, и в конце концов опускались. Но те, кто все же попадали на стройку как руководители хотя бы самого низшего

ранга, это заслужили. То были каменщики, много размышлявшие о стене и не перестававшие размышлять; с первым камнем, который они заложили в землю, они срослись со стройкой. Таких каменщиков наряду с желанием трудиться самым основательным образом подгоняло и нетерпение увидеть стену в ее завершенности...

Избрали систему возведения стены отдельными отрезками. Можно было, скажем, выложить пятьсот метров за пять лет, но к тому времени руководители поденщиков бывали обычно слишком изнурены и утрачивали всякое доверие к себе, к стройке, к миру. И вот, пока они еще горели энтузиазмом после праздника соединения двух отрезков тысячеметровой стены, их отправляли далеко-далеко, и во время переезда они видели то там, то здесь готовые части стены, они проезжали мимо штабов высших руководителей, одарявших их почетными значками, слышали ликование новых рабочих армий, притекавших из дальних глубин страны, видели, как сносят целые леса для нужд строительства, видели горы, которые дробились камнетесами для стройки, слышали в святилищах песнопения верующих, моливших о благополучном завершении стены. Все это укрощало их нетерпение, спокойная жизнь в родных местах, где они проводили время, укрепляла их, особое почитание, с каким встречали каждого строителя, благоговейное смирение, с каким слушали их рассказы, уверенность простого тихого гражданина в том, что стена будет когда-нибудь завершена, — все это определенным образом настраивало струны их души. Подобно лелеющим вечную надежду детям, прощались они тогда со своей родиной, желание снова участвовать в Общенародном деле становилось неудержимым. И они уезжали из дому раньше, чем это было нужно. Половина деревни провожала их большую

часть пути. И всюду на дорогах они видели группы строителей, вымпелы, флаги, они никогда не предполагали, какой огромной, богатой, прекрасной и достойной любви была их страна. Каждый земледелец был им братом, для которого строится защитная стена и который весь, как он есть, и со всем, что у него есть, будет до конца своей жизни благодарен им. Единство! Единство!

Все стоят плечом к плечу, ведут всеобщий хоровод, кровь, — уже не замкнутая в скупую систему сосудов отдельного человека, сладостно течет через весь бесконечный Китай и все же возвращается к тебе. Итак, вот одна из причин, почему строили по частям; но, вероятно, есть и другие. И нет ничего странного в том, что я так долго задерживаюсь на этом вопросе, ведь это основной вопрос для всего возведения стены, хотя он на первый взгляд кажется второстепенным... Прежде всего, следует отметить, что тогдашние свершения по своему размаху ненамного отстают от создания Вавилонской башни, но в смысле их угодности богу — по крайней мере, по человеческому разумению — являются прямой противоположностью той башне. Я упоминаю об этом потому, что в начале строительства стены один ученый написал книгу, где очень подробно сравнивал эти два события. Он пытался в ней доказать, что причины неудачи с Вавилонской башней вовсе не те, которые принято выдвигать, или хотя бы что эти общеизвестные причины не играют той решающей роли, какую им обычно приписывают. Его доказательства основывались не только на письменных и устных сообщениях, он будто бы самолично производил исследования на том самом месте и выяснил, что башня рухнула из-за слабого фундамента, не могла не рухнуть. В этом смысле наше время, конечно, далеко ушло вперед по сравнению с теми давно миновавшими днями.

Почти каждый наш современник был по образованию строителем и в вопросах подведения фундамента вполне сведущ. Но ученый в этом и не сомневался, а утверждал, что лишь великая стена впервые в истории человечества явится прочным фундаментом для новой вавилонской башни. Итак, сначала стена, затем башня. Книга ходила тогда по рукам, но, сознаюсь, мне до сих пор еще не вполне понятно, каким он представлял себе строительство башни. И как могла бы стена, не образовавшая даже полной окружности, а лишь четверть или полукружие, служить фундаментом для башни? Это могло быть сказано только в чисто духовном смысле. Но причём тогда стена, которая была предметом вполне материальным, плодом трудов и жизней сотен тысяч? И для чего к этой книге были приложены планы башни, правда, весьма туманные, а также разработанные до мельчайших подробностей предложения относительно того, как в этой новой мощной стройке объединить всю мощь народа?

Однако в те дни в головах царя великая путаница, может быть, именно потому, что столько людей пытались сосредоточить свои усилия по возможности на одной цели. Человеческое существо, будучи по своей сути легковесным и подобным взлетающей пыли, не терпит никакой привязи, если оно к чему-нибудь само себя привяжет, то очень скоро начнет бешено дергать свои оковы и разрывать в клочья себя, стену и цепи. Возможно, что даже эти соображения, говорящие против строительства, учитывались начальниками, когда стена возводилась частями... Беспристрастный наблюдатель вынужден отметить, что руководство, пожелай оно этого серьезно, смогло бы преодолеть и те трудности, которые встают перед последовательным строительством всей стены. Отсюда напрашивается только один вывод: стройка ча-

стями производилась намеренно. Это было лишь временной мерой и притом нецелесообразной.

Тогда напрашивается и другой вывод: значит, руководители стремились к чему-то нецелесообразному. Странный вывод! Верно, а с другой стороны многое его все же оправдывает. Сейчас об этом, видимо, можно говорить без страха. Тогда это являлось тайным правилом поведения для многих и даже лучших: старайся всеми силами понять указания начальников, но только до определенных границ, а дальше прекращай размышления...

От кого должна была великая стена служить защитой? От северных народов. Я родом из юго-восточного Китая. Никакой северный народ нам угрожать не может. Мы читаем о них в древних книгах, и жестокости, совершаемые ими в соответствии с их природой, заставляют нас только вздыхать под мирной сенью наших деревьев. На правдивых картинах наших художников мы видим эти отмеченные проклятьем лица, разинутые рты, усаженные острыми зубами челюсти, прищуренные глаза, которые как будто уже высматривают воровскую добычу, и пасть, уже готовую растерзать ее и раздробить. Если дети ведут себя плохо, мы показываем им эти картины, и они, плача, бросаются нам на шею. Но больше ничего мы об этих северянах не знаем. Видеть их мы не видели и, живя в своей деревне, никогда и не увидим, даже если они на своих диких конях, разъяренные, будут мчаться на нас: настолько обширна наша страна, что она их к нам не подпустит, они просто растают в воздухе.

Зачем же, если дело обстоит именно так, покидаем мы родные места, речку и мосты, мать и отца, рыдающую жену, детей, которых нужно воспитывать, и уходим в школу, в далекий город, а мысли наши устремлены еще дальше — к стене на севере? Зачем?



Спроси начальников. Они знают нас. Им, несущим бремя столь великих забот, известно о нас, они знают наше скромное ремесло, видят, как мы сидим все вместе в низкой хижине, и молитва, которую вечером глава семьи читает в кругу близких, руководителям приятна или неприятна. И если я смею позволить себе подобную мысль относительно руководства, то должен сказать, что, по моему мнению, руководство существует с незапамятных времен и не действует подобно знатым мандаринам, которые, вдохновившись прекрасным утренним сновидением, тут же созывают совещание, быстро принимают решения и уже вечером поднимают народ барабанным боем с постелей, чтобы выполнить эти решения, пусть речь идет лишь об иллюминации в честь какого-нибудь бога, если он вчера был милостив к этим господам, а утром, когда погаснут фонарики, они высекут этот народ в темном закоулке. Вернее: руководители существовали искони и решение построить стену тоже. И тут ни при чем северные народы, воображавшие, что они всему виной, и ни при чем достойный император, вообразивший, что это он приказал построить стену. Но мы, ее строители, знаем другое и помалкиваем...». Кафка не претендует, конечно, на историческую точность и многое в его литературном рассказе является не просто вымышленным, а фантастичным. Но рассуждения Кафки над странным способом возведения Великой стены и над бесцельностью этого сооружения схватывает глубинное существо дела. Стена строилась вовсе не для защиты от набегов, да и в принципе она не могла защитить от этой полумифической угрозы. Стена нужна была в первую очередь для *сплочения нации*, ее решительного объединения ради достижения стоящей на пределе ее возможностей цели. Во всех случаях великих строек коллективистических цивилизаций была цель, консолидирующая об-

щество и требующая сосредоточения всех его усилий на ее осуществлении. Без такой цели, протяженной во времени, заведомо превышающей возможности индивидов или каких-то ограниченных их групп и требующей реализации любой ценой, коллективистическое общество не способно существовать.

В особенности это касается древнего коллективизма. Его великая цель не могла быть, конечно, чисто умственной, вроде «рая на небесах» или «рая на земле», а должна была носить *предметный характер*, вроде масштабных строительных работ.

Старая загадка истории — возведение огромных и практически почти бесполезных сооружений вроде Великой стены или египетских пирамид — решается, таким образом, просто: грандиозные стройки, требующие предельной мобилизации всех сил общества, являлись составной частью той великой цели, которую ставит перед собой каждая коллективистическая цивилизация.

Платон перенес многие черты этого общества на свое идеальное государство, но не определил для последнего никакой великой цели. Это означает, что его государство, не имеющее глубинного, объединяющего все три его слоя смысла, не являлось бы стабильным. Платон выносил свои идеи, касающиеся идеального государства, путешествуя по Египту. Но он не увидел того, ради чего в эту страну едет современный турист: грандиозных пирамид, строительство которых было явно несообразно с возможностями древнего общества.

## **6. «Социальные мифы»**

О доктринах, являющихся инструментом воздействия на жизнь целого общества, Платон говорит как о «благородной лжи», Ж. Сорель как о «мифах», но это не объяснение.

Доктрины социалистических обществ действительно напоминают архаические мифы — повествования о деяниях богов и героев, опирающиеся на фантастические представления о мире, об управляющих им богах и духах. Миф противоречит непосредственным данным эмпирической действительности; носит идеализированный характер; опирается не на критический анализ, а скорее на внутреннюю потребность, убеждение и веру; представляет собой пластический и во многом художественный образ; живет в неподвижном, так называемом мифологическом времени.

Эта характеристика мифа во многом приложима и к современным коллективистическим «социальным мифам», хотя последние и пытаются оставаться в известном согласии с эмпирическими данными и претендуют на то, чтобы казаться не художественным вымыслом, а результатом критического, даже научного анализа. В «социальных мифах» присутствуют многие конкретные структуры и темы, составляющие поэтику архаического мифа: мотивы «битвы», «саморазрушения», «трудной задачи и преодоления недостатка», «отравленной удачи», «скрытого блаженства» и т. д. Неоправданно было бы, однако, усматривать тесное родство между архаическим мифом и современным «социальным мифом», разделенными тысячелетиями, или усматривать архаические элементы в современном мышлении.

Коллективистическое сознание — и древнее, и современное — тяготеет к постановке перед обществом утопической, недостижимой цели. В результате описание перипетий движения к этой цели оказывается для стороннего слушателя напоминающим сказку.

Ошибаются те, кто говорит о довольно случайном характере создания «мифа» в обществе с централизованной плановой экономикой и единой системой ценностей. Случайность возникновения «мифа» и извест-

ная необязательность его содержания и обоснования не должны переоцениваться. «Миф» вызревает в толще самой народной жизни, и дело случая, кто именно придаст ему форму «общего принципа». Главное, чтобы «миф» явился такой формой теоретической интерпретации фактов, которая оправдывала бы априорные мнения или предрассудки, воплощала и обосновывала бы стихийно сложившееся и уже вызревшее представление о новой справедливости, требующей своего воплощения в жизнь. В средневековом обществе «миф» мог говорить только о совершенном небесном, но никак не о земном мире. В Новое время в индустриальном обществе сложилась идея о перенесении будущего рая с небес на землю. В XX в. «миф» мог основываться только на идее социализма, как в «учении о коммунизме», или на идее национализма, или на соединении этих двух идей, как в доктрине национал-социализма. В некотором глубинном смысле «миф» вовсе не случаен, и его содержание во многом предопределено.

Можно отметить, что время реальной истории и время в «совершенном мире» являются во многом разными. Жизнь в небесном раю протекает вообще вне времени, мера ей — вечность. В тоталитарных «мифах» поступь истории, приносящей серьезные перемены, измеряется десятилетиями, в крайнем случае — столетиями. Коммунистическое же общество будущего занимает «всю историю», которая не имеет никаких внутренних градаций и, с точки зрения которой, предшествующая история человечества является всего лишь «предысторией». Нацистский рейх после его установления также должен перейти на новое измерение исторического времени — речь идет, по меньшей мере, о «тысячелетнем рейхе».

И второй момент, проистекающий из цели, которую ставит перед собой социалистическое общество.

Хотя движение к ней предполагает значительные усилия со стороны индивидов, входящих в такое общество, и значит непрременное осознание ими стоящей перед ними задачи, тем не менее, силы, действующие в направлении цели и даже толкающие общество к ней, ощущаются ими как сверхчеловеческие и даже мистические. В средневековом коллективизме ход истории и движение к ее конечной цели определяется волей бога и никак не зависит от действий людей. В коммунизме история направляется особыми законами, столь же непреложными, как и законы природы. С идеей неотвратимости хода истории, неуклонно влекущей общество от одной общественно-экономической формации к другой и в конечном счете к коммунизму как вершине всего исторического движения, таинственным, можно сказать, мистическим образом соединяется идея активности индивидов и их массовых движений. В национал-социализме ход истории диктуется провидением, избирающим вождя и обеспечивающим его победы. Во всех трех случаях коллективистическое общество ощущает действующие в нем социальные силы как сверхчеловеческие. Коллективистическое общество — это всегда общество, реализующее предназначение.

Древнее коллективистическое общество считает целью своего развития собственную стабильность и утверждает неравенство между своими слоями, или кастами, в качестве вечного и неизменного принципа общественного устройства. Об этом говорит, в частности, в своей утопии Платон, склонный даже отождествлять стабильность со справедливостью. Однако и в этом случае можно сказать, что цель общества располагается в будущем и нужны огромный труд и концентрация всех сил, чтобы воплотить ее в жизнь. Общество станет стабильным, только если удастся реализовать определенный и по древним временам грандиозный

план по стабилизации. В Древнем Китае составной частью этого плана было сооружение Великой стены, отгораживающей империю от набегов кочевых племен. В Древнем Египте план включал сооружение огромных гробниц для захоронения фараонов-богов. Ацтеками и майя воздвигались большие сооружения, не имевшие никакого непосредственного утилитарного значения и ориентированные, прежде всего, на стабилизацию общества. Во всех случаях была цель, консолидирующая общество и требующая сосредоточения всех его усилий на ее осуществлении. Без такой цели, протяженной во времени, заведомо превышающей возможности индивидов или каких-то ограниченных их групп и требующей реализации любой ценой, древнее коллективистическое общество не могло бы существовать.

### Глава 3.

## СТИЛИ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

### 1. Понятие стиля в истории познания

Понятие стиля, или способа, мышления, должно быть одним из центральных в социальной эпистемологии: с помощью этого понятия человеческое познание погружается в человеческую историю. Однако в существующих представлениях об этой области теории познания понятие стиля мышления практически пока что не используется.

Изучение стилей мышления разных эпох важно для социальной эпистемологии в двояком смысле.

Прежде всего, воздействие стиля мышления сказывается на всех аспектах теоретизирования, начиная с формы постановки проблем, приемов исследования и обоснования и кончая манерой изложения полученных выводов и последующими спорами вокруг них. Своеобразно даже мошенничество в теоретической сфере в рамках каждого из стилей. Естественно, что без учета влияния этой среды, общей для многих теорий, невозможно ни отчетливое понимание отдельных концепций, ни сопоставление разных концепций на фоне одного и того же стиля мышления, ни тем более сопоставление концепций, относящихся к разным стилям мышления. Например, нет смысла сопоставлять средневековые теории механического движения и соответствующие теории Нового времени, не принимая во внимание, что это — теории разных эпох, а значит, разных стилей мышления. Настолько разных, что совершенно иначе понимались и «теория», и «движение», и «обоснование», и «причина», и все другое.

Далее, с точки зрения социальной эпистемологии особый интерес представляет то, что имеется строгая и отчетливая параллель между развитием теоретического мышления как последовательной смены стилей, с одной стороны, и развитием отдельных теорий и концепций — с другой. Развитие теории во многом повторяет историю теоретизирования, этапы развития теории соответствуют основным этапам развития теоретического мышления.

### Принципы подхода

В основе дальнейшего анализа истории познания лежат следующие идеи:

— познание *развивается стилями*; каждой эпохе присущ свой собственный стиль аргументации, и смена эпох является, в частности, сменой господствовавших в данные эпохи стилей аргументации;

— *стиль познания эпохи укоренен в культуре эпохи*, взятой как целое, а не в каких-то господствовавших в конкретную эпоху идеях, философских, религиозных, научных или иных концепциях;

— *социально-историческая обусловленность стилей познания*, характерных для разных эпох, опосредуется тем, что принято называть *стилем мышления эпохи*, или ее *интеллектуальным консенсусом*; понятия стиля познания и стиля мышления настолько тесно переплетены, что их трудно разграничить, хотя граница между ними, разумеется, имеется;

— *существуют два полярных стиля мышления и познания* — *коллективистический и индивидуалистический*, соответствующие двум диаметрально противоположным типам обществ и цивилизаций — коллективистическому и индивидуалистическому;

— *ядром коллективистического стиля мышления является диалектика*, утверждающая противоречивость всего



существующего и усматривающая в противоречии источник всякого движения и развития.

Понятие стиля играет важную роль в эстетике и в истории искусства. Выделение таких стилей, как классицизм, романтизм, модернизм и т. д., является необходимым средством периодизации истории искусства, тем общим фоном, без которого теряет смысл сопоставление произведений искусства, относящихся к одной или тем более к разным эпохам. «Искусство, — пишет К. Манхейм, — действительно развивается «стилями», а в рамках отдельных стилей мы имеем дело с постепенными изменениями во времени, благодаря чему можем локализовать неизвестные до сих пор произведения искусства»<sup>1</sup>. История искусства превратилась в научную дисциплину именно тогда, когда стала историей стилей искусства. «В истории искусства, — конкретизирует свою мысль Манхейм, — концепция стиля всегда играла особую роль, позволяла классифицировать сходства и различия, встречающиеся в разных формах искусства... Искусство развивается благодаря стилям и эти стили появляются в определенное время и в определенном месте и по мере развития определенным образом выявляют свои формальные тенденции. Современная история искусства выработала довольно точный метод классификации важнейших стилей и реконструкции (в рамках отдельных стилей) постепенных процессов изменений, благодаря которым мелкие изменения аккумулируются, приводя к полному изменению стиля. Этот метод стал настолько точным, что позволяет практически во всех случаях безошибочно установить дату создания произведения искусства путем простого формального анализа его компонентов»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 573.

<sup>2</sup> Там же.

Человеческое мышление и познание также развиваются стилями. Понятия стиля мышления эпохи и стиля познания эпохи должны играть в истории теоретического мышления и в истории познания роль, аналогичную той, какую играет понятие стиля искусства в истории искусства. Только на основе данных понятий история мышления и история познания могут быть превращены в научные дисциплины.

### **Интеллектуальный консенсус эпохи**

Каждая историческая эпоха смотрит на мир своими глазами, пользуется своей специфической системой мыслительных координат. В истории *теоретического мышления и познания* отчетливо выделяются четыре основных периода развития, соответствующие главным этапам развития общества. Это четыре стиля мышления, или четыре разных интеллектуальных консенсуса, последовательно сменявшие друг друга: античный, средневековый, «классический» (стиль мышления Нового времени) и современный<sup>1</sup>.

Так называемое первобытное, или мифологическое, мышление не относится к теоретическому мышлению

---

<sup>1</sup> О различии между теоретическим и практическим мышлением см.: *Husserl E. Die Krisis der europäischen Menschentums und die Philosophie // Gesammelte Werke*. Haag, 1954. Bd. 6. Следуя теоретической установке, пишет Э. Гуссерль, «человек начинает различать представления о мире от реального мира, и для него встает новый вопрос — вопрос об истине, не о житейской истине, косно держащейся традиции, но об истине, которая для всех, кто не ослеплен привязанностью к традиции, идентична и универсально значима, — об истине самой по себе. Таким образом, теоретическая установка философа с самого начала придает ему стойкую решимость посвятить всю свою дальнейшую жизнь, осмыслив ее как универсальную жизнь, делу теории, чтобы отныне строить теоретическое знание на теоретическом знании *in infinitum* (Ibid. S. 335).

и является только его предысторией. В первобытном мышлении явно отсутствует характерное для теоретического мышления противопоставление мира реально существующих объектов миру вымышленных, теоретических сущностей.

Таким образом, история мышления складывается из ряда качественно различных этапов. Каждому из них присущ свой стиль, или способ, теоретизирования, переход от этапа к этапу представляет собой революцию в способе теоретического освоения действительности<sup>1</sup>. Рассматривать историю мышления в кумулятивистском духе как постепенное накопление все новых и новых удачных приемов и их последовательное совершенствование — все равно, что описывать «общество вообще», отвлекаясь от качественных различий между историческими эпохами и от социальных революций, с которыми связан переход от одной из них к другой.

Стиль, или способ, мышления эпохи — это совокупность глобальных, по преимуществу имплицитных предпосылок теоретического мышления конкретной эпохи, те почти незаметные для нее очки, через которые она смотрит на мир и которые не годятся для другой эпохи. *Стиль мышления представляет собой сложную, иерархически упорядоченную систему неявных доминант, образцов, принципов, форм и категорий теоретического освоения мира.* Эта система изменяется во времени, она подчинена определенным циклам, постоянно воспроизводит свою структуру и обуславливает специфическую реакцию на каждый включаемый в нее элемент. Иными словами,

---

<sup>1</sup> О понятии стиля мышления см.: *Ivin A. A. Styles of Theoretical Reasoning and Development of Science // Logic, Methodology and Philosophy of Science. Moscow, 1983; Ivin A. A. The Evolution of Theoretical Thinking // The Opened Curtain. San Francisco; Oxford, 1991; Ivin A. A. Аргументация в процессах коммуникации. М.: Проспект, 2017. Гл. 3.*

стиль мышления подобен иерархически организованному живому организму, проходящему путь от рождения до старости и смерти, непрерывно возобновляющему себя и придающему своеобразие всем протекающим в нем процессам.

Стиль мышления исторической эпохи — это как бы ветер, господствующий в эту эпоху и непреодолимо гнущий все в одну сторону. Но ограничения, диктуемые стилем мышления, почти не осознаются и не подвергаются исследованию в свою эпоху. Только новая эпоха, вырабатывающая собственное, более широкое теоретическое видение, начинает замечать то массовое летаргическое ослепление, которое сковывало умы предшественников, ту общую, как говорят, систематическую ошибку, которая сдвигала и искажала все.

Стиль мышления слагается под воздействием культуры как целого и является фактором, опосредующим ее влияние на теоретическую деятельность и науку как частную и узкую область культуры. Задавая горизонт теоретизирования и общие схемы подхода мышления к действительности, стиль мышления в конечном счете оказывает воздействие на все аспекты теоретизирования в конкретную эпоху. Если история науки — почва, в которую уходит своими корнями научная теория, то культура и свойственный ей стиль мышления — это та зыбкая и незаметная атмосфера, общая для всех теорий, без выяснения состава и особенностей которой не могут быть в полной мере поняты ни особенности структуры и развития теорий, ни характер их обоснования в науке и укоренения в культуре.

Исследование стилей мышления разных эпох, их связей с культурой во всем ее многообразии и через нее с материальным производством во многом остается делом будущего. Это исследование должно представить каждый из существовавших способов теоретизирования как

целостную, внутренне противоречивую и потому динамичную систему, отдельные элементы которой взаимно дополняют и взаимно поддерживают друг друга.

Необходимость системного подхода к изучению эволюции теоретического мышления очевидна. Тем не менее такой подход пока не был реализован сколько-нибудь полно и последовательно. До сих пор дело ограничивалось перечислением тех немногих черт, которые считаются характерными для того или иного стиля мышления.

Здание современного мышления выросло в лесах предшествующих стилей мышления. И хотя эти леса давно сняты, оно во многом сохраняет на себе их черты. Таким образом, интерес к старым способам теоретизирования не носит абстрактного исторического характера. Правильное их истолкование — предпосылка более глубокого понимания современного теоретизирования, его основных особенностей и его горизонта.

### **Исследование стилей мышления и философия**

Понятие стиля мышления, характерного для определенного периода времени, довольно широко употребляется в современной философии.

В русле общей проблематики изучения стилей мышления находятся работы Э. Гуссерля и М. Хайдеггера, посвященные критике «классического» мышления, анализу той особой «области опыта», которая образует основу и предпосылку всех установок человеческого сознания и потому остается не проясненной средствами обычного теоретического мышления.

В частности, Хайдеггер очерчивает три разных «эпохи мысли», радикально сменявших друг друга: античная «первая философия» с ее вопросами о сути сущего; христианское учение с его ответами о сотворении сущего; философские концепции Нового времени

с их методами внедогматического обоснования сущего исходя из достовернейшего бытия субъекта, человеческого существования<sup>1</sup>.

Хайдеггер начинает философию Нового времени с Р. Декарта, утверждавшего, что критерием и сердцевиной всего является человек, и полагает, что «классический» стиль мышления распространяется также на современность. Он упускает из виду перелом в способе теоретизирования, начавшийся во второй половине XIX в. и приведший к новому — современному — стилю теоретического мышления. Сам этот век кажется Хайдеггеру «непроглядным», «самым темным» в европейской истории, «отгородившим Ницше от великих мыслителей и затуманившим для него осмысленную связь времен»<sup>2</sup>.

Очевидно, что «темнота» XIX в. связана, прежде всего, с явно обозначившимся «разрывом времен», зарождением в этот период новой культуры и соответствующего ей современного стиля мышления. У его истоков стоял, в частности, и Ницше.

А. Витгенштейн, испытывавший влияние О. Шпенглера, полагал, что существует «семейное сходство» между различными элементами одной и той же культуры: ее математикой, архитектурой, религией, политическими организациями и т. д. Одно из выражений этого сходства — свойственный культуре единый способ теоретического видения мира. Закат культуры есть разрушение сходства ее элементов, их рассогласование и, как следствие, разрушение характерного для нее видения мира<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: *Хайдеггер М. Время картины мира // Современные концепции культурного кризиса на Западе. М., 1976. С. 208–249.*

<sup>2</sup> *Heidegger M. Der europaische Nihilismus. Pfulingen, 1967. S. 151.*

<sup>3</sup> См. в этой связи: *Wright G. H. von. Wittgenstein in Relation to his Time // Wittgenstein. Oxford, 1982.*

Нередко идея, что теоретическое мышление зависит от исторически детерминированных общих предпосылок, выражается без использования самого выражения «стиль мышления». Так, К. Манхейм говорит о духе времени, Л. Лаудан — об исследовательских традициях, М. Фуко — об эпистемах и т. д.

Идея сменяющихся друг друга стилей теоретизирования обсуждалась также О. Шпенглером, А. Шелером, Р. Бартом, Т. Парсонсом, Ж. П. Сартром и др.

Изучение формирования и развития научных теорий — важная, но не единственная область исторического анализа научного знания. Другой такой областью является исследование широкого и исторически изменчивого контекста духовного производства в целом, в который всегда погружена наука, контекста культуры и прежде всего — определяемого ею стиля мышления.

Стиль мышления эпохи по преимуществу имплицитен: те, чье мышление им определяется, видят только надводную часть айсберга, на котором стоит их мышление, и могут лишь догадываться о строении его подводной части. Это во многом относится и к категориальной структуре мышления, хотя последняя более прозрачна уже потому, что она полностью артикулирована.

Существенные трудности связаны не только с пониманием особенностей стиля мышления своей эпохи, но и с анализом стилей мышления других эпох.

Теоретический горизонт каждой эпохи ограничен свойственным ей стилем мышления. Никто не может подняться над историей и выйти из своего времени, чтобы рассматривать прошлое «беспристрастно», без всякого искажения. Объективность исторична, и она прямо связана с той позицией в истории, с которой исследователь пытается воссоздать прошлое. Возможно ли в такой ситуации адекватное истолкование сти-

лей мышления предшествующих эпох? Может ли одна культура осмыслить и понять другую культуру?

О. Шпенглер отвечал на этот вопрос отрицательно. Но если предшествующая культура непроницаема для всех последующих, остается загадкой, как ему самому удалось проникнуть в тайну описываемых им прошлых культур.

«Мы ведь тоже вынуждены видеть и истолковывать прежнее мышление из горизонта определенного, т. е. нашего мышления, — пишет М. Хайдеггер. — Точно так же, как Ницше, точно так же, как Гегель, мы не можем выйти из нашей истории и из нашего «времени» и рассмотреть само по себе прошлое с абсолютной позиции, как бы помимо всякой определенной и потому обязательно односторонней оптики. Для нас в силе то же, что для Ницше и Гегеля, — да в придачу еще то возможное обстоятельство, что горизонт нашего мышления не обладает глубиной, а тем более величием, какого достигли в своем вопрошании те мыслители... Эта мысль приближает нас к кругу подлинных решений. Вопрос об истинности данного «образа истории» заходит дальше, чем проблема исторической корректности и аккуратности в использовании и применении источников. Он соприкасается с вопросом об истине нашего местоположения в истории и заложенного в нем отношения к ее событиям»<sup>1</sup>.

Хайдеггер, как и Шпенглер, настаивает на взаимной непроницаемости и принципиальной необъяснимости культур. Единственным приближением к чужой культуре ему представляется самостоятельное ее осмысление, т. е. достигаемое внутри собственной живой истории и каждый раз заново. Позиция самостоятельного мыслителя,

---

<sup>1</sup> *Heidegger M. Der europäische Nihilismus. S. 90–91.*



какая бы она ни была, будет уникальной и вместе с тем окончательной полноценной интерпретацией истории.

Сложная проблема соизмеримости стилей теоретического мышления разных эпох, относительной «прозрачности» предшествующих стилей для последующих близка активно обсуждаемой в последнее время проблеме соизмеримости научных теорий. Отметим, что историческая объективность в рассмотрении теоретического мышления возможна лишь при условии признания преемственности в развитии мышления. Отошедший в прошлое способ теоретизирования может быть понят, только если он рассматривается с позиции более позднего и, как можно думать, более высокого стиля мышления. Последний содержит в себе, выражаясь гегелевским языком, «в свернутом виде» предшествующие эпохи, представляет собой, так сказать, аккумулярованную историю человеческого духа.

### **Стиль мышления и стиль аргументации**

*Стиль аргументации эпохи — это система тех способов аргументации, которые наиболее часто, или даже постоянно, используются в конкретную эпоху и применение которых представляется наилучшим средством воздействия на убеждения тех, кто живет в данную эпоху.* Например, средневековый стиль аргументации не мог обходиться без диалектики, требующей допущения противоречий в мышлении и в самой реальности, без развернутых ссылок на общепринятые авторитеты (как правило, религиозные), на традицию, на символы и иерархии и т. п. Аргументация Нового времени, напротив, отрицала диалектику, была подчеркнута антиавторитарной и антитрадиционной, всячески избегала символов и иерархий и т. д. Современная аргументация не противопоставляет авторитеты («классику») и традиции разуму, допускает

использование символов и иерархий даже в сфере научного обоснования и т. п.

Стиль аргументации эпохи определяется ее культурой и является своеобразным отражением в сфере аргументации стиля мышления, характерного для данной эпохи. *Аргументацию можно рассматривать как прикладное мышление*, а именно: как мышление, ориентированное на изменение убеждений других людей и, возможно, собственных убеждений. Стиль мышления является тем посредником, через который культура эпохи создает свой собственный стиль аргументации и детерминирует его постепенные изменения на протяжении всей эпохи. Новая историческая эпоха порождает новый, характерный только для нее стиль мышления и соответствующий стиль аргументации.

Стиль мышления определенного исторического периода и соответственно стиль аргументации этого периода — это некоторое постепенно устанавливающееся единодушие (консенсус) относительно наиболее общих принципов мышления и аргументации. Такое согласие устанавливается по преимуществу стихийно, почти без обсуждения его теми, кто оказывается обязанным выполнять его требования. Лишь при постепенном разложении стилей мышления и аргументации, казавшихся ранее единственно возможными и безусловно эффективными, становится возможной робкая их критика. Стиль мышления и стиль аргументации определенной эпохи подвергаются решительной критике лишь в рамках культуры последующей эпохи, для которой они являются уже инородными.

## **2. Первобытное общество и первобытное познание**

Можно дать следующую периодизацию первобытного общества. Самое древнее орудие человека датируется около 2,5 млн лет назад. По материалам, из которых

люди изготавливали орудия, археологи делят историю первобытного мира на каменный, медный, бронзовый и железный века.

Каменный век делится на древний (палеолит), средний (мезолит) и новый (неолит). Приблизительные хронологические границы каменного века — свыше 2 млн — 6 тыс. лет назад. Палеолит, в свою очередь, подразделяется на три периода: нижний, средний и верхний (или поздний). Каменному веку пришел на смену медный век (неолит), длившийся 4-3 тыс. до н. э. Затем наступил бронзовый век (4-начало 1-го тыс. до н. э.), в начале 1-го тыс. до н. э. его сменил железный век.

Первобытный человек овладевал навыками земледелия и скотоводства менее десятка тысяч лет. До этого на протяжении сотен тысячелетий люди добывали себе пропитание тремя способами: собирательством, охотой и рыбной ловлей. Даже на ранних этапах развития сказывался разум наших далеких предков. Палеолитические стоянки, как правило, расположены на мысах и при выходе врагов в ту или иную широкую долину. Пересеченная местность была удобней для загонной охоты на табуны крупных животных. Успех ее обеспечивало не совершенство орудия (в палеолите это были дротики и рогатины), а сложная тактика загонщиков, преследовавших мамонтов или бизонов. Позднее, к началу мезолита, появились лук и стрелы. К тому времени вымерли мамонта и носороги, и охотиться приходилось на мелких, не стадных млекопитающих. Определяющими стали не величина и слаженность коллектива загонщиков, а ловкость и меткость отдельного охотника. В мезолите получило развитие и рыболовство, были изобретены сети и крючки.

Эти технические достижения — результат длительных поисков наиболее надежных, наиболее целесообразных орудий производства — не меняли существа дела. Человечество по-прежнему присваивало лишь продукты природы.

Вопрос о том, как это древнейшее, основанное на присвоении продуктов дикой природы общество развивалось в более совершенные формы хозяйства земледельцев и скотоводов, составляет сложнейшую проблему исторической науки. В производимых учеными раскопках были обнаружены признаки земледелия, относящиеся к эпохе мезолита. Это серпы, состоящие из кремниевых вкладышей, вставленных в костяные рукоятки, и зернотерки.

В самой природе человека заложено то, что он не может быть только частью природы.

Непосредственным предшественником человеческого интеллекта выступает так называемое «конкретное мышление», или мышление «конкретами», чувственными образами. Природа, структура и «логика» конкретного мышления пока плохо изучены.

### **Первобытное мышление**

Известный исследователь первобытного мышления Леви-Брюль (1857–1939) различал индивидуальное и коллективное первобытное мышление. Он считал, что индивидуальное мышление было основано на общих законах формальной логики, поскольку иначе человек не мог бы выжить в борьбе за существование. Однако коллективное мышление имело пралогический характер. Основой его служил закон партиципации (сопричастия), в соответствии с которым первобытный человек полагал, что воспринимаемый объект может находиться одновременно в различных местах, изображение объекта тождественно самому объекту (поэтому воздействие на изображение животного влечет будущую удачу на охоте) и т. д. Пралогическое мышление, по Леви-Брюлю, воплощалось в коллективных обрядах и мифах<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Леви-Брюль Л. «Первобытное мышление». М.: Республика, 1994. Гл. 2–4.

Концепция пралогического мышления подверглась серьезной критике. Да и ее автор в конце своей жизни не склонен был чрезмерно отстаивать дологический характер первобытного мышления.

Интересную точку зрения на первобытное мышление отстаивал французский этнолог, представитель структурализма К. Леви-Стросс. Он стремился выявить своеобразие первобытного мышления, мышления той эпохи, когда были заложены все предпосылки современного интеллектуального развития. Он создал концепцию «сверхрационализма», направленную к восстановлению единства чувственного и рационального начал, утраченного современной европейской цивилизацией. Такая гармония, по его мнению, присутствовала в первобытном мифологическом мышлении. Это выражалось в особом прятии противоречий человеческого бытия, в чувственной качественной логике и одновременно конкретном метафорическом мышлении. Полемизируя с Л. Леви-Брюлем, Леви-Стросс доказывал, что представления об ином способе мышления у народов, живущих в условиях примитивных культур, слабо обоснованы. Он отмечал, что мыслительные процессы у них протекают так же, как и у цивилизованных современных людей, отличны лишь способы обобщения и представления об общем, отличен набор самых общих понятий или категорий<sup>1</sup>.

Кажется, однако, что первобытное мышление имело скорее логический, чем пралогический характер. Не следует, вместе с тем, переоценивать логическую природу первобытного мышления и тем самым превращать законы логики в слишком легкий и скороспелый дар человеческой мысли. Логическое мышление не могло сложиться сразу, оно должно было пройти ряд этапов,

---

<sup>1</sup> *Леви-Стросс К.* Первобытное мышление. М.: Республика, 1994. Гл. 1.

начиная с этапа незрелого, не сложившегося логического мышления, которое вряд ли могло быть основано на «четко очерченных» логических законах.

В мышлении первобытного человека возникают два основных типа мышления — реалистический и иллюзорный, фантастический. Первый заключается в понимании вещей такими, какими они являются сами по себе, в их объяснении «из самих себя», без каких-либо посторонних прибавлений. Этот тип имел хорошее основание, поскольку приспособительный образ жизни животного предполагает адекватное отражение внешней среды. Второй, конкурирующий тип человеческого интеллекта связан с бессознательным переносом на природные явления человеческих качеств, прежде всего способности мышления и сознательного действия. Возникновение антропоморфного типа мышления было необходимым и неизбежным шагом в развитии человеческого мышления. Явления природы, их упорядоченность, закономерную последовательность первобытный человек мог объяснить лишь по образцу и подобию собственного сознательного поведения. Активность природы получала характер преднамеренных действий, которые стали приписывались духам, духовным существам.

Верования в древнем человеческом обществе были тесно связаны с первобытными мифическими воззрениями и основывались на *анимизме* — наделении природных явлений человеческими качествами. В научный оборот этот термин введен английским этнологом Э. Б. Тайлером в книге «Первобытная культура» (1871) для обозначения первоначальной стадии в истории развития религии<sup>1</sup>. Тайлор считал анимизм «минимумом религии». Ядом его теории является утверждение

---

<sup>1</sup> См.: Тайлор Э. Первобытная культура. М.: Издательство политической литературы, 1989.

о том, что изначально всякая религия произошла от веры «философа-дикаря» в способность «души», «духа» отделяться от тела. Неопровержимым доказательством этого были для наших первобытных предков такие наблюдаемые ими факты, как сновидения, галлюцинации, случаи летаргического сна, ложной смерти и другие необъяснимые явления.

В первобытности анимизм был универсальной формой религиозных верований, с него начался процесс развития религиозных представлений, обрядов и ритуалов.

Анимистические представления о природе души предопределили отношения первобытного человека к смерти, погребению, умершим.

Наиболее древней формой религии является, по видимому, *магия*, представляющая собой ряд символических действий и ритуалов с заклинаниями и обрядами. Психологический механизм магического акта обычно предопределен характером и направленностью совершаемого обряда. В одних видах магии преобладают обряды контактного типа, в других — имитативного. К первым относятся, например, лечебная магия, ко вторым — метеорологическая. Корни магии связаны с человеческой практикой. Таковы, например, охотничьи магические пляски, представляющие обычно подражания животным, зачастую с употреблением шкур животных. Один из древнейших корней религиозных верований и обрядов связан с областью взаимоотношения полов — это любовная магия, эротические обряды, различные виды религиозно-половых запретов, поверья о половых связях человека с духами, культ божеств любви.

Разновидностью магии является *фетишизм* — поклонение неодушевленным предметам, которым приписываются сверхъестественные свойства. Объектами

поклонениями являются палки, деревья, любые предметы. Формы почитания фетишей разнообразны: от принесения им жертв до причинения им боли. Фетишизм широко распространен и в современных религиях; поклонение черному камню в Мекке у мусульман, многочисленным «чудотворным» иконам и мощам в христианстве.

*Тотемизм* — это вера в кровнородственные связи между родом и определенными растениями или животными (реже — явлениями природы). Предполагается, что от тотема зависит жизнь всего рода и каждого его члена в отдельности.

Исторически первой целостной формой объясняющего мышления является *миф*. Миф представляет собой попытку фантастического объяснения окружающего мира и жизни общества. Мифы имеют характер повествования о событиях прошлого или будущего, о возникновении мира, богов, животных, людей (космогонические мифы), племен (этнографические), круговороте времен года, погодных явлениях, деяниях героев и т. д. В большинстве космогонических мифов мир рассматривается как возникший из первоначального хаоса, из которого вышли земля, небо, подземный мир, боги, создающие людей. В этих мифах явно присутствуют элементы реализма, поскольку боги оказываются результатом естественного процесса возникновения порядка из хаоса. Однако в мифологии преобладает деятельность богов, фантастических существ, животных, наделенных чертами человека.

Мифы включали первые примитивные абстракции хаоса, порядка, земли, неба, людей, богов, животных и т. д. В мифе все облечено в форму образов. Мифы содержат определенные предписания, регулирующие поведение людей.



## Логическое противоречие в древних культурах

Теоретическое мышление коллективистических обществ тяготеет к нестандартному истолкованию логического противоречия: противоречие понимается не как конъюнкция высказывания и его отрицания, а как импликация таких высказываний<sup>1</sup>. Начнем рассмотрение этой гипотезы с самого сложного для нее периода — истории древнего общества.

Следует сразу же подчеркнуть, что вопрос о понимании логического противоречия в древних культурах, остается пока совершенно не исследованным. Проиллюстрируем поэтому гипотезу о том, что эти культуры тяготели к нестандартному истолкованию логического противоречия только на одном, случайно найденном примере. Но сама эта тема заслуживает, конечно, обстоятельного изучения.

Приведем пространное рассуждение английского писателя конца XIX — начала XX вв. Х. С. Чемберлена, номинированного в свое время на Нобелевскую премию по литературе. Это рассуждение взято из его книги об «арийском мирозерцании», написанной еще в XIX в.<sup>2</sup> Рассуждение выразительно говорит о том, что мышление, допускающее противоречия в форме конъюнкции высказывания и его отрицания, характерно не только для средневекового и коммунистического коллективистических обществ, но и для тех древних обществ, которые относились к коллективистическому типу. Кроме того, идеи Чемберлена косвенно поддерживают важную мысль о зависимости ин-

---

<sup>1</sup> Эта гипотеза обосновывается в книге: *Ивин А. А.* Противоречие смерти подобно... М.: Проспект, 2017.

<sup>2</sup> *Чемберлен Х. С.* Арийское мирозерцание. М.: Русская правда, 1913.

туитивной человеческой логики от той культуры, в рамках которой протекает процесс мышления.

Прежде всего, пишет Чемберлен, если смотреть с чисто внешней стороны, медленное органическое вырастание древнеиндусского мышления от тысячи корней само по себе приводит к одной из самых замечательных и интересных его особенностей, никем еще не отмеченной. В каждой области, столкновение живого органического единства с отвлеченной логичностью создает неизбежное противоречие. На практике противоречие это превращается в противодействие, как таковое, подчиняет себе все феномены жизни. Поэтому великий Биша определяет жизнь вообще, как «*d'ensemble des fonctions qui resistent a la mort*». Также и в душевной жизни, различные силы приобретают равновесие через это — называемое противоречием — противодействие. Это основной факт в архитектонике разума. Мы встречаем его повсюду: во всех философских системах, во всех теориях, в учениях всех великих людей и в жизни всех выдающихся народов. Противоречие — это тот балансир, с помощью которого мы перебираемся через зияющую пропасть непостижимого по очень узкой перекладине нашего разума. На нас же, жителей Запада, всякое сопоставление тезисов, противоречивый характер которых нельзя отрицать, производит впечатление, прежде всего какой-то запутанности. Мы и спешим заклеить все подобное, как «бесмыслицу». Потому что, если бы мы даже вообразили, что тирания веры уже сокрушена, все равно тиски логики оставляют нам еще меньше свободы, перед ее канонами мы падаем ниц все так же беспрекословно; подобно тому, как позднейший индус, уже введенный в заблуждение, бросается под колеса Джаянната. Оттого мы и привыкли так заботливо запрягивать противоречия нашего мышления в самую глубину нашего мирозерцания; мы

стараемся обмануть себя и других. Почти две трети наших философствований уходит на критическое уловление противоречий у других философов. В противоположность этому, у индусов противоречие признается открыто и без всяких околичностей. Как переливчатую тканью, противоречием у них облекается обнаженная истина. Бесчисленные боги, — и при этом единый мировой дух; индивидуум, обреченный на долгий ряд перевоплощений, — и, в то же время, снятие индивидуальности в тат-твам-аси («то есть ты»); этика, основанная на этом учении о переселении душ, — и несмотря на это признание: «только тот, кто еще подвластен слабостям незнания, может признавать такое переселение»<sup>1</sup>; свобода воли, — и необходимость; идеальность мира, его реальность и т. д. Как будто с умысленной иронией и с каким-то предвзятым пристрастием ставит индоариец в один ряд все эти учения, с точки зрения чисто логического мышления совершенно несовместимые.

Надо себе представить расстояние, разделяющее такого рода мировую мудрость и ту философию, к которой так неудержимо влечет всех наших философспециалистов: «Principiorum philosophiae demonstratio more geometrico» Спинозы! Изумительная способность арийцев к математике достаточно сказывается в том факте, что они, которым была противна буква, изобрели цифры, неправильно названные «арабскими», чем и открыли путь всякой высшей математике. Но в своей детской простоте и величии они никогда не дошли бы до геометрической конструкции «божества» и до вычисления добродетели по тройному правилу. Во всех индусских произведениях противоречия остаются явными. Поэтому читатель не найдет у них той непри-

---

<sup>1</sup> Шанкара, Die Sutrās des Vedānta.

крытой простоты и обозримости, того индивидуально-го мышления, лишённого противоречий, которое стремится к единогласию только с самим собою. Это не система, по крайней мере, не в нашем значении слова, а скорее размышления, изыскания в области некоторого мирозерцания, предполагаемого всем известным и для всех несомненным, создававшегося органически, усилиями тысячи родственных умов и многочисленных, одно за другим следовавших поколений.

Вправе ли мы называть попросту нелогичным такого рода мышление, в котором противоречия следуют непосредственно одно за другим? Не думаю. Ведь индусы имели в своей среде блестящих полемистов, и я право не знаю, может ли наша европейская философия указать на более меткое и более острое применение логического мышления, чем, например, шанкарово опровержение реализма, абсолютного идеализма и нигилизма в сутрах Веданты. Однако, нет сомнения, что, взятое в целом, индусское мирозерцание, если не нелогично, то, во всяком случае, алогично; но алогично именно в том смысле, что логика не подчиняет себе мышления, а напротив, служит ему там, где оно в ней нуждается.

Это рассуждение из девятой главы небольшой книги Чемберлена, главы, симптоматично названной «Алогическое мышление». В следующей главе Чемберлен говорит, что в определенном, хотя и ограниченном смысле, логика может быть названа именно внешней стороной нашего мышления, его формой. Но, кроме того, существует еще материя мышления, которая, с этой точки зрения, образует его внутреннее содержание. У нас же, по примеру эллинов, создалась привычка подчеркивать форму; неизбежные противоречия мы стараемся упрятать вовнутрь, влагаем их в самую материю, где они не так бросаются

в глаза. Индоариец же, наоборот, в своем мышлении выдвигает, прежде всего, материю, а потом форму. Оттого он и делает различие между внутренним или истинным знанием и тем «незнанием» (авидья), которое касается именно логических форм, или, как выражается Шанкара, «всяких занятий над доказыванием и над доказуемым». Если я делаю здесь различие между знанием внутренним и знанием внешним, говорит Чемберлен, то, я думаю, для всякого ясно, что я выражаюсь символически. Без помощи этого символа мне было бы трудно выяснить одно из важнейших основных свойств индусского мышления. Это мышление не является спекуляцией ради спекуляции. Оно лишь повинуетя внутренней побудительной силе, могучей моральной потребности. Высказаться по этому вопросу кратко и вместе с тем ясно — нелегко; но я все-таки хочу попытаться это сделать. Существуют вещи, которые могут быть доказаны, и вещи, которые доказаны быть не могут. Когда ариец все свое мышление основывает на несокрушимой уверенности в моральном значении мира — своего собственного бытия и бытия всеобщего — то он строит свое мышление на «внутреннем познании», по ту сторону «всяких занятий над доказыванием». Эта «материя» не может быть получена из наблюдений над окружающей природой. И однако же мы видим, что индоариец, уже начиная с Ригведы, неизменно смотрит на всю природу, как на нечто ему самому родственное и, следовательно, имеющее моральное значение. Сказывается это, прежде всего на его мифологии, которая, благодаря этому, до того усложнена, что те боги, которые, прежде всего, олицетворяют явления природы, являются в то же время символами внутренних сил в человеческой груди. Как будто ариец чувствует в себе потребность извлечь и бросить миру все то, что шевелится в темных недрах его существа, и как будто потом великие явления природы — ясное небо, облака, огонь и т. д. —

возвращаются тем же путем, по тем же наружу прорвавшимся из глубины лучам, вторгаются в грудь человека и таинственно шепчут ему: да, друг, мы то же, что ты! Отсюда эта странная безбоязненность в отношениях древних арийцев к их «богам». У них нет определенно выраженных представлений о подчинении, а говорится совершенно запросто о «двух народах». Вот здесь-то, в этом предрасположении строить свое мирозерцание, исходя из внутреннего к внешнему, и лежит зародыш неслыханного развития метафизической способности, зародыш всех великих произведений индоарийского мышления. Так, например, старый, неподдельный пессимизм индусов, их свойство распознавать страдание во всей природе — основано целиком на чувстве страдания в собственной груди; и отсюда оно уже распространяется на весь мир. Как метафизика имеет смысл только для метафизика, точно так же и сострадание может иметь смысл только для того, кто сам умеет страдать. Это и есть проектирование внутренних переживаний во внешнюю природу, ибо никакая наука в мире не способна доказать, что страдание существует, не может установить даже его вероятия. Страдание есть исключительно внутренний опыт.

Рассуждения Чемберлена интересны с точки зрения анализа коллективистического мышления и допускаемых в этом мышлении противоречий. Однако Чемберлен многое упрощает, а некоторые моменты просто понимает неверно.

Прежде всего, никакого специфического «арийского мышления» не существует и никогда не существовало. Противопоставление совершенного арийского мышления более низкому и слабому неарийскому мышлению является одним из социальных мифов, уже сошедших с исторической арены. Вымышленному арийскому мышлению Чемберлен приписывает черты обычного коллективистического мышления.

Далее, Чемберлен истолковывает логическое противоречие в стандартном смысле, как «*φ* и *не-φ*», что было естественным для его времени. Поэтому он считает индусское мышление «если не логичным, то, во всяком случае, алогичным». На самом деле это мышление во все не алогично. Как показывает проведенный выше анализ, оно вполне логично. Однако оно подчиняется нестандартной логике. Противоречием в нем считается, как кажется, импликация высказыванием своего отрицания.

Человеческое мышление всегда подчиняется законам логики, в том числе закону логического противоречия. Логичное мышление не допускает противоречий, независимо от того, в какую эпоху протекает процесс мышления и у каких именно народов. Другое дело, что само логическое противоречие может в разные периоды времени и у разных народов пониматься по-разному. В частности, в одних случаях это может быть «*φ* и *не-φ*», а в других — «если *φ*, то *не-φ*». Разные культуры могут истолковывать логическое противоречие по-разному. Они могут пользоваться разными системами логики или же комбинировать эти системы. Это интересный факт, касающийся зависимости логики от культуры.

Своей книге Чемберлен предпосылает эпиграф из «Махабхараты»: «Так как истина лежит вне пределов рассудка, то она и не может быть выражена словами». На это можно ответить словами Л. Витгенштейна из «Логико-философского трактата»: о том, что нельзя высказать, следует молчать.

### 3. Античный стиль мышления

Культуры Древней Греции и Древнего Рима являлись индивидуалистическими. Диалектика как ядро коллективистического стиля мышления не могла доминировать в этих культурах. Она не интересовала эти культуры даже в теоретическом плане. Разговор о диалектике в Античности является, таким образом, пустым. Диалектика мелькнула на заре античной философии, но уже в это время она походила на увядающий цветок. Первые индивидуалистические общества возникли в Древней Греции в VI в. до н. э. и просуществовали до конца IV в. до н. э. Внезапное возникновение древнегреческой цивилизации удивительно и не поддается объяснению. Хорошо известно, чего достигли греки в искусстве и литературе, но еще большее они сделали в чисто интеллектуальной области. Они изобрели науку, и на место мифологического истолкования мира поставили философию, свободно рассуждающую о природе мира и целях жизни. Арифметика и кое-что из геометрии были уже у египтян и вавилонцев, но главным образом в форме чисто эмпирических правил. Греки ввели понятие дедуктивного умозаключения из общих посылок и создали математику и логику.

Все эти открытия покажутся тем более удивительными, если учесть, что Древняя Греция представляла собой клочок земли в бассейне Средиземноморья: южная часть Балканского полуострова, острова Эгейского моря и узкая полоса малоазиатского побережья; все население Афинского полиса — самого сильного греческого государства и основного очага античной культуры — не превышало, по-видимому, двухсот-трехсот тысяч человек. Греция распалась на большое количество маленьких независимых государств, каждое из которых состояло из города и окружающей его сельской местности. Уровень цивилизации в разных государствах был очень различен, и лишь



немногие города внесли существенный вклад в общегреческие достижения. Греки гордились своим общественным строем, основанным на началах равной активности и равной ответственности каждого гражданина за общее дело. Они полагали, что разумное общественное устройство должно находиться в согласии с природой человека и не подавлять его естественных человеческих устремлений. Цивилизованный человек отличается от дикаря, считали греки, главным образом благоразумием, или, говоря более широко, предусмотрительностью. Вместе с тем они ценили и силу страстей, и чувственные радости бытия, им не был знаком терзавший средневековую христианскую Европу дуализм тела и духа.

Религиозные воззрения греков были своеобразными. Богов было много, и они являлись вполне человеческими. От людей их отличали только бессмертие и обладание сверхчеловеческими способностями. В моральном отношении они не представляли образца для человека. Боги большинства наций претендовали на роль создателей мира. Олимпийцы не претендовали на это. Самое большое, что они когда-либо сделали, состояло в том, что они завоевали его. Что же они делают после того, как они завоевали свои царства? Заботятся ли они о правлении? Содействуют ли они земледелию? Занимаются ли они торговлей и промышленностью? Нисколько. Да и почему они должны честно трудиться? Они считают, что легче жить на годовые доходы и поражать ударами молнии тех, кто не платит. Они — вожди-завоеватели, королевские пираты. Они воюют, пируют, играют, музицируют; они напиваются допьяна, покатываются со смеху над пришедшим к ним хромым кузнецом. Они никого не боятся, кроме своего собственного царя. Они никогда не лгут, если дело не касается войны или любви. Истинно религиозные чувства греки испытывали не столько к богам Олимпа,

сколько к призрачным существам, таким, как Судьба, Необходимость или Рок. Им был подчинен даже Зевс — глава олимпийских богов. Большую роль играл также культ Дионисия, или Вакха, имеющего современную репутацию бога вина и пьянства.

Светлое, аполлоновское и темное, дионисийское начала постоянно боролись в душах греков. Успех Вакха в Греции неудивителен, замечает Рассел. Подобно всем народам, быстро пришедшим к цивилизации, греки, или, по крайней мере, определенная их часть, развили в себе любовь к первобытному. Они жаждали, поэтому более инстинктивного и полного страстей образа жизни, нежели тот, который им предписывала ходячая мораль. Для мужчины или женщины, которые вынужденно более культурны в поведении, нежели в чувствах, рассудочность утомительна, а добродетель кажется бременем и рабством. Это вызывает соответствующую реакцию в мысли, в чувстве и в поведении.

Культ Вакха, имевший варварское происхождение, был одухотворен Орфеем, то ли реальной личностью, то ли богом или вообразимым героем. Орфики считали, что человек — отчасти земное, отчасти небесное существо. Они верили в переселение душ и учили, что в будущем душу ожидает либо вечное, либо временное страдание от пыток в зависимости от образа жизни человека на земле. Из этого вытекала идея «очищения» путем особой церемонии или через стремление избежать осквернения. Вино для орфики было только символом, их опьянением был «энтузиазм», такой союз с богом, который дает мистическое знание, недостижимое обычными средствами.

## **Социальные предпосылки античного стиля мышления**

Выдающиеся успехи греков в первую очередь связаны, как кажется, с их разумностью, удачно сочетающейся с большой интенсивностью чувств, с гуманизмом и демократией. Греческий общественный строй основывался на компромиссе между двумя конфликтующими принципами: идеей автономии воли и разума личности, с одной стороны, и идеей высшего закона — с другой. В речах Перикла, выдающегося государственного деятеля Древней Греции, содержится ясный очерк простейшего индивидуалистического общества, в котором свобода индивида сочетается со строгим следованием принятому закону, а демократия не сводится к власти народа и принятию решений большинством, а основывается на открытости, всестороннем обсуждении, на гуманизме и вере в разум.

О том, что свобода слова была важным моментом афинской демократии, говорил Геродот, считавший, что равное право слова есть главный элемент равенства всех граждан перед законом и что это равенство составляет сущность демократического режима. Платон, являвшийся противником индивидуалистического общественного устройства, тем не менее, признавал, что Афины являются городом, в котором свобода слова большая, чем во всей Греции, и что Афины можно назвать городом «влюбленным в слово» или городом «многословным». Известно, что Афины были городом, преследовавшим многих философов и осуждавшим их на изгнание или даже на смерть. Самыми знаменитыми жертвами таких судебных процессов были Анаксагор, Протагор, Сократ, Аристотель и др. Однако эти осуждения за нечестие были связаны со своеобразием греческой религии, игравшей важную роль в жизни греческого общества. Свободная от догматов и

священнослужителей, она была, по существу, продуктом культа, рассматривавшего себя как обязательство перед богами в обмен на их покровительство государству.

Поэтому нападавший на религию или выступавший против культа считался нападавшим на свою страну и был в глазах ее граждан предателем. При этом люди наказывались не за сами атеистические воззрения, а за их пропаганду. Атеисты, подвергавшиеся гонениям, являлись, как сказали бы позднее, «воинствующими атеистами». Другие неверующие не подвергались гонениям, так что можно сказать, что в Афинах существовала не только свобода слова, ограниченная в определенных деталях, но и известная свобода совести. Разложение и гибель греческой демократии связаны с захватом всей Греции Александром Македонским, основавшим огромную монархию от Дуная до Инда.

Древний Рим сначала был небольшой олигархической республикой, затем хозяином всей Италии и, наконец, превратился в огромную державу, поглотившую все Средиземноморье, весь античный мир. После падения Карфагена в 146 г. до н. э. Рим завладел Грецией. «Пленная Греция победила своего некультурного победителя» (Гораций). Рим склонил голову перед великой греческой культурой, воспринял и ассимилировал весь пантеон греческих божеств (дав им другие имена). Он во многом унаследовал также греческую демократическую традицию. Благодаря сначала Александру, а затем Риму достижения великой эпохи Греции не погибли для человечества.

Вместе с тем греческий индивидуализм несет на себе несомненные черты своей эпохи, и его можно назвать *античным индивидуализмом*. Из участия в общественной жизни полностью исключались рабы, составлявшие половину населения. Рабы являлись

людьми другой культуры («варварами», как говорили греки), отношение к ним напоминало отношение к домашним животным. Полноправными членами греческого общества не являлись женщины. Их уделом была почти исключительно частная, семейная жизнь. Греческая демократия являлась демократией лишь свободных мужчин. Это была демократия небольших обществ, городов-государств, в которых большинство взрослых свободных мужчин могло собраться вместе и непосредственно решить основные вопросы своей жизни. Эта форма демократии существовала позднее в немногих позднесредневековых городах-республиках, но она оказалась неприемлемой уже в Древнем Риме, когда он вышел за пределы одного города.

### **Античное понимание смысла истории**

Согласно господствовавшему в Древней Греции подходу к вопросу о смысле истории, история является позитивно ценной сама по себе, как текущий ход событий, приносящий удовлетворение тем, кому выпала удача быть погруженным в него. Этот смысл можно назвать *автаркическим* (от греч. *autarkeia* — самоудовлетворение) и передать словами: «история ради истории». Это близко к идее «искусство ради искусства»: искусство имеет не только инструментальную ценность, но является также ценным само по себе, независимо от своих социальных и любых иных дальнейших последствий.

История является самоосмысленной в том же самом смысле, в каком осмысленны индивидуальная жизнь, познание, истина, любовь и иные «практические» действия. Жизнь человека в своем течении сама себя оправдывает, что не исключает, конечно, того, что она имеет и инструментальную ценность. Познание и истина также во многом находят оправдание в самих себе.

Любят, чтобы любить. И ничто не может оправдать любовь, кроме нее самой. То, что она ищет, является ее истинным содержанием, формой, в которой партнеры обретают себя и взаимно (а также и другим) представляются как оформившееся единство, которое служит исключительно самому себе. Любовь является осмысленной не потому, что она соотносена с чем-то отличным от нее самой (например, она находит свое оправдание в ребенке, плоде любви, или в обществе в целом, которое строится на подобных «элементах», и т. п.). Скорее, она притязает на то, чтобы ее оценили и признали оправданной в силу ее собственного бытия.

С точки зрения древнегреческого мышления, история движется по кругу, возвращаясь к своему исходному пункту, она не имеет никакой, находящейся в конце ее или вне ее цели. Течение истории включает возникновение, расцвет и упадок каждого отдельного исторического бытия. Будущее случайно, и оно не может придать ценность и смысл настоящему. В моменты триумфа следует думать о возможных ударах судьбы. Выражая это мироощущение, римлянин Сципион говорил по поводу разрушения Карфагена: та же судьба, которую готовил Рим своему врагу, постигнет когда-нибудь и сам Рим, так же, как некогда она постигла Троию. Сходным образом высказывался и Тацит: «Чем больше обдумываю я события старого и нового времени, тем больше видится мне во всех делах и свершениях слепота и ненадежность всех человеческих дел».

Характерно, что у греков и римлян не было особого слова для того, что теперь обозначается существительным «история» в единственном числе; они знали только истории во множественном числе.

Автаркический смысл истории хорошо согласуется с ее субъективным инструментальным смыслом: история имеет ценность, и значит смысл, сама по себе,

в самом непосредственном ее течении; но она имеет сверх того смысл как средство реализации определенных человеческих идеалов. Автаркический смысл не согласуется, однако, с основными тенденциями коллективистического, а значит и диалектического, мышления. Оно рассматривает все происходящее только через призму глобальной цели, стоящей перед коллективистическим обществом. Такому мышлению приписывание ценности историческому существованию, взятому само по себе, а не в качестве необходимого шага на пути к основной цели, представляется иномродным.

Чуть окрепнув, древнегреческое общество не ставило перед собою никакой глобальной цели, требующей быстрого перехода к некоему «совершенному обществу», своего рода «раю на небесах» и тем более к «раю на земле». Это не оставляло в нем места для «упражнений в диалектике».

### Гераклит

В античной культуре не было никакого интереса к диалектике. Все рассуждения об элементах исследования диалектики Платоном, Зеноном, Аристотелем и др. не опираются на реальные факты и являются идеологически ангажированными. Диалектика мелькнула, однако, на заре Античности. Что-то похожее на примитивную диалектику встречается позднее в высказываниях некоторых древнегреческих философов. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что диалектикой они, в сущности, не интересовались.

Первым и, пожалуй, единственным диалектиком в древнегреческой философии можно считать Гераклита из Эфеса (ок. 544 — ок. 483 до н. э.). Его прозвали «Плачущим», поскольку он не мог, по его словам, без слез смотреть на людскую суету. Но чаще его называли

«Темным», скорее всего из-за неясности его высказываний и далеко не всем понятной склонности к диалектическому стилю рассуждений и соединению в одном и том же утверждении противоположностей. Гераклит был замкнутым, нрав его был, судя по всему, надменным. Изъясняясь афористично, Гераклит не находил нужным как-то разъяснять свои непонятные окружающим изречения. Кажется, что Гераклит ощущал себя пророком, которого печалит недоступность истины для большинства его современников. Он, как будто, чувствовал, что живет не в том обществе, которому его идеи могут показаться интересными и важными.

На фреске Рафаэля «Афинская школа» Гераклит изображен задумчивым и отвернувшимся от исписанного им наполовину листа бумаги. Судя по стилю письма, вряд ли, однако, Гераклит писал много. Неизвестно, сколько именно сочинений было написано им. До настоящего дошли лишь несколько фрагментов его трактата «О природе». Они, как обычно у Гераклита, написаны в форме афористических изречений оракула. Краткость и известная туманность этих изречений объяснялась, по-видимому, тем, что свои высказывания он адресовал только мудрым, к тому же эти изречения были посвящены диалектике. Неясность письма должна была отпугивать большинство, склонное повторять умные слова, не понимая их смысла, и тем самым выдавать себя за знатоков.

Гераклит принимает за генетическое и субстанциональное начало огонь — наиболее живой и изменчивый элемент, совершенный образ движения. В мире нет ничего неизменного, «все течет». «В одну и ту же реку нельзя войти дважды» — кажется, что река остается одна и та же, но на самом деле воды ее сменяются. Кроме того, не только другие воды омывают входящих в реку, мы сами, входя второй раз в реку, уже не те, что раньше. Можно



сказать: «мы есть и вместе с тем не есть». «Нельзя войти дважды в одну и ту же реку и нельзя застать дважды нечто смертное в том же состоянии, ибо по причине стремительности и скорости изменений все распадается и собирается, приходит и уходит». Космос был, есть и будет вечно живым огнем, мерами возгорающимся и мерами затухающими. Огонь живет смертью того, что горит, существуя между пламенем и пеплом. Но каким-то образом огонь тесно связан с логосом, понятием рациональности, основанием космической гармонии.

Становление представляет собой неотъемлемое свойство мира. Оно является не просто изменением, а непрерывным переходом одной противоположности в другую. Все изменяется, при этом все превращается в противоположное, так что противоположности, не исключая добра и зла, оказываются тождественными. Всем правит бесконечная борьба: «борьба отец всему и всему царь». Хотя за борьбой и таится гармония, тем не менее «справедливость в распре». Непрерывное становление, господствующее в мире, выражается в том, что холодное разогревается, горячее охлаждается, влажное высыхает, сухое увлажняется, молодое стареет, живое умирает. Из умирающего рождается новая жизнь — и этому преобразению нет конца. Именно поэтому война является матерью всего сущего.

Но война есть одновременно и мир, в силу чего согласие несогласного вместе дает гармонию. Непрерывное становление можно определить, полагает Гераклит, только как совпадение противоположностей. Хорошими примерами такого совпадения являются стрела и натянутый лук, смычок и струна. Однако человек обычно не замечает универсальности становления: человеческие чувства не идут дальше видимости вещей, а наши мнения поверхностны.

У Гераклита нет никакого систематического изложения диалектики и диалектической логики. Есть только фрагменты, говорящие о всеобщей изменчивости и гармонии противоположностей

— «Poletos (война) есть отец всего, царь всех: одних она объявляет богами, других — людьми, одних творит рабами, других свободными».

— «Все, что противоположно, соединяется, и из разнордных вещей рождается еще более прекрасная гармония, и все рождается посредством контраста»:

— «Они [невежественные] не понимают, как враждебное находится в согласии с собой: перевернутое соединение (гармония), как гармония лука и лиры»;

— «Путь вверх-вниз один и тот же»;

— «Одно и то же в нас — живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое, ибо эти [противоположности], переменившись, суть те, а вновь переменившиеся суть эти»;

— «Вот соединения: целое нецело, согласное несогласно, гармоничное негармонично: и все вещи едины и из единого все вещи»;

— «Бессмертные смертны, смертные бессмертны, одни живут за счет смерти других, за счет жизни других умирают»;

— «Море есть вода чистейшая и грязнейшая: рыбам — питьевая и спасительная, людям — негодная для питья и губительная»;

— «Один мне — тьма, если он наилучший»<sup>1</sup>.

Особое, можно сказать исключительное внимание Гераклита к становлению получило позднее высокую оценку Гегеля. Как первое конкретное определение становление есть вместе с тем первое подлинное определение мысли, пишет Гегель. В истории философии

---

<sup>1</sup> См.: *Диалог-Кратил*. Гераклит. Фрагменты 91, 126, 8, 51, 60, 88, 10, 62, 61, 49.

этой ступени логической идеи соответствует система Гераклита. Говоря, все течет, Гераклит этим провозглашает становление основным определением всего сущего, элеаты же, напротив, признавали единственной истиной бытие, неподвижное, неизменное бытие. Имея в виду принцип элеатов, Гераклит говорит далее: «Бытие есть не более чем небытие»; тем самым он высказывает отрицательность абстрактного бытия и его положенного в становлении тождества со столь же несостоятельным в своей абстрактности ничто.

Однако интерес к становлению, т. е. возникновению и исчезновению, — это еще не диалектическая направленность мысли. Становление столь же необходимо для понимания мира, как и противопоставляемое становлению бытие. Диалектика предполагает не просто всеобщую изменчивость, а то, что Гераклит называет «гармонией противоположностей».

В Античности идеи Гераклита обсуждались часто, но, скорее, как курьез. Энергичных сторонников они так и не нашли. Даже Аристотель, подхвативший гераклитовскую идею реальности как становления и противопоставивший ее платоновскому представлению подлинной реальности как чистого бытия, лишеной всякой изменчивости, иронически отзывался о Гераклите и его «пути вверх», совпадающем с «путем вниз».

В социальном плане диалектика Гераклита представляла собой реакцию древнего коллективизма на становление индивидуалистической античной демократии. В Древней Греции никакая диалектика в гегелевском смысле не могла получить распространения.

Гераклит разрывал существующее в мире единство бытия и становления, исключал возможность не подверженного изменению бытия и представлял мир как становящееся, текучее, вечно изменчивое целое.

## Горгий

Когда-то слово «антиномия» (буквально — «против закона») использовалось только юристами и означало противоречие между двумя законами или противоречие отдельного закона с самим собой. Сейчас «антиномия» понимается гораздо шире и означает два противоречащих друг другу высказывания, относящихся к одному и тому же предмету и допускающих, как кажется, одинаково убедительное обоснование.

Первые формулировки проблем в виде антиномий встречаются еще у античных мыслителей. Горгий написал сочинение с интригующим названием «О несуществующем, или О природе». Это сочинение до сих пор вызывает споры и пока не нашло убедительного истолкования. Высказывается даже предположение, что Горгий написал его ради шутки, чтобы разыграть других философов, склонных спорить по каждому поводу и любивших спор ради него самого. Возможно, Горгий хотел показать одновременно и силу, и слабость строгого логического доказательства: доказать можно все что угодно, даже то, что природа не существует; но никакое доказательство не является настолько твердым, чтобы его не удалось поколебать.

Рассуждение Горгия о несуществовании природы разворачивается так. Сначала доказывается, что ничего не существует. Как только доказательство завершается, делается как бы шаг назад и предполагается, что нечто все-таки существует. Из этого допущения выводится, что существующее непостижимо для человека. Еще раз делается шаг назад и предполагается вопреки, казалось бы, уже доказанному, что существующее все-таки постижимо. Из последнего допущения выводится, что постижимое невыразимо и необъяснимо для другого.

Это рассуждение, складывающееся из противоречащих друг другу утверждений, — хороший пример выдвижения проблем в форме антиномий.

Какие именно проблемы хотел поставить Горгий? Однозначно на этот вопрос ответить невозможно. Очевидно, что рассуждение Горгия сталкивает нас с противоречиями и побуждает искать выход, чтобы избавиться от них. Но в чем именно заключаются проблемы, на которые указывают противоречия, и в каком направлении искать их решение, совершенно неясно. В этом антиномия напоминают софизм, и с этим связано многообразие тех решений, которые предлагаются для ее устранения. Каждый видит в ней свой вопрос и предлагает свое решение. В частности, Гегель видел в рассуждении Горгия полемику с наивным представлением, будто все, что человек ощущает или о чем он размышляет, на самом деле реально существует. Наши чувства могут обманывать нас, размышлять можно и о том, чего вообще нет.

За странным рассуждением Горгия можно усмотреть и другие проблемы. Какие именно, в данном случае не так уж существенно. Важно, что они есть. Они многообразны, не связаны однозначно с данным рассуждением и меняются с изменением того контекста, в котором это рассуждение рассматривается. Но, конечно же, никакого отношения к диалектической логике сочинение Горгия не имеет.

### **Хуэй-цзы**

Постановка проблем в антиномичной форме характерна и для китайского философа и софиста Хуэй-цзы (Хуэй ши) (ок. 350–260 до н. э.). Его философская тео-

рия представляет собой собрание парадоксальных изречений, говорящих о всеобщей релятивности<sup>1</sup>.

Некоторые современные исследователи интерпретируют изречения Хуэй-цзы как доказательство тождества всех предметов, имеющих в мире, другие видят в них попытку доказать внутреннюю противоречивость понятий пространства, времени и движения. Иногда парадоксы Хуэй-цзы сравнивают с апориями Зенона Элейского и полагают, что в этих парадоксах ставится вопрос о диалектике конечного и бесконечного, относительного и абсолютного, единичного и всеобщего. Вряд ли, однако, сравнение не очень внятных высказываний Хуэй-цзы с апориями Зенона, в большинстве своем глубокими и не утратившими интереса до настоящего времени, является оправданным. Парадоксы Хуэй-цзы иногда рассматриваются как примеры неадекватности и неточности естественного языка. Это относится, в частности, к утверждением, подобным: «небо находится так же низко, как земля, и горы не высятся над болотами», «четырёхугольник не четырёхуголен, и круг нельзя считать круглым».

О Хуэй-цзы известно, что он был очень разносторонен, а его писания могли заполнить пять повозок. Он, в частности, утверждал: «То, что не обладает толщиной, не может быть накоплено, и все же его громада может простираться на тысячу ли. — Небо и земля одинаково низки, горы и болота одинаково ровны. — Солнце, только что достигшее зенита, уже находится в закате: вещь, только что родившаяся, уже умирает. — Южная сторона света не имеет предела и в то же время имеет предел. — Только сегодня отправившись в Юэ, туда я давно уже прибыл».

---

<sup>1</sup> Изречения Хуэй-цзы приведены в книге: Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 2. М., 1972.

Сам Хуэй-цзы считал свои изречения великими и раскрывающими самый потаенный смысл мира. Критики находили его учение противоречивым и путаным и заявляли, что «его пристрастные слова никогда не попадали в цель». В древнем философском трактате «Чжуан-цзы», в частности, говорится: «Как жаль, что свой талант Хуэй-цзы бездумно растрачивал на ненужное и не достиг истоков истины! Он гнался за внешней стороной тьмы вещей и не мог вернуться к их сокровенному началу. Это как бы пытаться убежать от эха, издавая звуки, или пытаться умчаться от собственной тени. Разве это не печально?»

Сказано прекрасно, но вряд ли справедливо. Впечатление путаницы и противоречивости в изречениях Хуэй-цзы связано с внешней стороной дела, с тем, что он ставит свои проблемы в антиномической, парадоксальной форме. В чем можно было бы его упрекнуть, так это в том, что выдвижение проблемы он почему-то считает и ее решением. Как и в случае других антиномий, трудно сказать с определенностью, какие именно конкретные вопросы стоят за афоризмами Хуэй-цзы.

На какое интеллектуальное затруднение намекает, скажем, его заявление, что человек, только что отправившийся куда-то, давно туда уже прибыл? Можно истолковать это так, что, прежде чем отбыть в определенное место, надо представить себе это место и тем самым как бы побывать там. Человек, направляющийся подобно Хуэй-цзы, в Юэ, постоянно держит в уме этот пункт и в течение всего времени продвижения к нему как бы пребывает в нем. Но если человек, только отправившийся в Юэ, давно уже там, то зачем ему вообще отправляться туда? Короче говоря, не вполне ясно, какая именно трудность скрывается за этим простым изречением.

Заслуживают ли эти весьма древние рассуждения Горгия и Хуэй-цзы специального внимания? Не ушли ли антиномии в прошлое, и стоит ли сейчас «церемониться» с ними, так сказать, «разводить антиномии с антиномиями»? Несомненно, стоит. Антиномии, столь характерные для античности, не редки и сейчас. Они встречаются как в повседневном, так и в научном мышлении, особенно на начальной ступени развития научных теорий. В период, когда основные принципы теории только кристаллизуются, а поддерживающие их устойчивые «факты» только вычлняются из данных опыта и эксперимента, многие проблемы принимают вид явных или завуалированных антиномий.

#### **4. Средневековый стиль мышления**

Средневековый, или схоластический, стиль мышления начал формироваться в IV–V вв. после разложения античного стиля мышления и господствовал в европейском мышлении с V в. вплоть до XV в. Этот стиль исследован пока, как это ни странно, довольно поверхностно.

Типичные особенности средневекового стиля мышления наиболее отчетливо и концентрированно проявились в средневековой схоластической философии. На этом основании данный стиль мышления как раз и называют «схоластическим» и говорят о схоластике как особом способе мышления, господствовавшем в Средние века. Необходимо, однако, оговорить, что схоластический стиль теоретизирования охватывал не только средневековую философию, но и все другие области теоретического мышления той эпохи, включая алхимию, астрологию и иные средневековые ереси. Даже средневековый мистик, когда он начинал рассуждать более или менее развернуто и последовательно, по манере теоретизирования был схоластом.



Далее высказывается несколько необычная идея: что схоластика во многом совпадает со стилем мышления так называемой «нормальной» науки. Эта идея, имеющая прямое отношение к социальной эпистемологии, является новой и может показаться неожиданной. Следует учитывать, однако, что если схоластика изучается давно, то «нормальная» наука с ее специфическим стилем мышления впервые была описана Т. Куном только во второй половине прошлого века.

К середине XIX в. Средние века перестали быть досадным тысячелетним пробелом в истории человечества и обрели, наконец, в ней свое законное место. Интенсивное изучение философской и культурной жизни этого периода принесло многие интересные детали. Однако общий интеллектуальный климат той эпохи, свойственный ей одной способ теоретизирования (интеллектуальный консенсус) до сих пор во многом остаются нераскрытыми.

В работах М. де Вулфа, Э. Жильсона, Г. Г. Майорова и других историков средневековой философии выделяются такие общие ее особенности, как авторитарность, иерархичность, ретроспективность и традиционализм, символизм, отказ от новаторства, иконографичность, комментаторство, дидактизм и т. д.<sup>1</sup>

Все эти черты действительно присущи средневековому мышлению. Но, с другой стороны, мышление всегда символично, ему постоянно присущи элементы комментаторства и назидательности, тяготения к иерархизации теоретического мира и т. д. Мышление любой эпохи предпосылочно и, следовательно, в определенном смысле «авторитарно». Остается только предполагать, что в Средние века эти обычные черты

---

<sup>1</sup> См.: *Wulf M. de History of mediaeval philosophy*. L., 1909; *Gilson E. The spirit of mediaeval philosophy*. L., 1936; *Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии: Латинская патристика*. М., 1979.

всякого теоретического мышления были просто доведены до предела или даже утрированы.

Типичные особенности средневекового стиля аргументации наиболее отчетливо и концентрированно проявились в средневековой схоластической философии. На этом основании данный стиль аргументации обычно называют схоластическим и говорят о схоластике как особом способе аргументации, господствовавшем в средние века. Сохраняя эту устоявшуюся терминологию, необходимо, однако, оговорить, что средневековый («схоластический») стиль аргументации охватывал не только схоластическую философию, но и все другие области теоретического мышления той эпохи, включая алхимию, астрологию и иные средневековые ереси. Даже средневековый мистик, когда он начинал рассуждать более или менее развернуто и последовательно, по манере аргументации был «схоластом».

О диалектике как ядре схоластического стиля мышления и схоластической аргументации речь пойдет в следующей главе. Сейчас же остановимся на других особенностях средневекового стиля мышления и аргументации.

### **Спекулятивная общая ориентация**

Теоретическое мышление всегда связано с удвоением мира, с проведением достаточно отчетливой границы между воображаемым (теоретическим) и реальным миром. *Общая ориентация средневекового мышления такова, что теоретическому (в религиозной схоластике — божественному) миру отдается явный приоритет над действительным миром.* Это — спекулятивное, абстрактное и схематизирующее мышление, втискивающее богатую и постоянно меняющуюся реальность в прокрустово ложе раз и навсегда утвердившейся схемы и доктрины.

Средневековое мышление не просто отрывает доктрину от описываемой ею реальности. Оно неизбежно деформирует жизнь в угоду теоретическому построению, поскольку борется не только против приближения теории к реальному миру, но и попыток полного ее отделения от мира. Эта «борьба на два фронта» объясняется просто: средневековому мышлению теория представляется тем идейным, духовным первоначалом, которое определяет развитие общества и человека.

В средневековом мышлении мир делится на небесный и земной. Поскольку первый из них является высшим и определяет второй, центральным объектом познания, понимания и почитания становится именно небесный мир, без которого земной не может ни существовать, ни быть понятным. Однако высший мир доступен познанию только в определенных и весьма ограниченных пределах, многие его аспекты вообще не могут быть рационально поняты. Частично он познается сам по себе, благодаря Откровению, а частично через свое определяющее участие в низшем, земном мире. Последний интересен и важен не сам по себе, а прежде всего в той мере, в какой в нем проявляется высшее содержание.

«Между материальным и духовным мирами нет не только пропасти, но даже принципиального различия», — пишет П. М. Бинилли<sup>1</sup>. Однако это верно только в том смысле, что постулирование всеобщей духовности, охватывающей как небесный, так и земной миры, является способом укоренения духовного во всем мире: духовность материального означает в другом аспекте привязанность духовного к материальному и, следовательно, отсутствие резкой грани между материальным и духовным. Вместе с тем удвоение мира, вве-

---

<sup>1</sup> *Бицилли П. М.* Элементы средневековой культуры. СПб.: Мифрил, 1995. С. 9.

дение наряду с земным миром также небесного не предполагает одинакового онтологического статуса двух миров. Как отмечает сам Бицилли, небесный мир — это мир сущностей, земной — мир одних явлений, первый — истина, второй — лишь тень истины, и иногда дело доходит до того, что земной мир кажется менее реальным, чем небесный.

О том, насколько различались небесный и земной миры, выразительно говорит то, что даже вещество, из которого они созданы, считалось разным. Как раз в связи с этим убеждением возник спор о теле Христа до воскресения и последнего: некоторые были убеждены, что это были два разных «тела»<sup>1</sup>.

Средневековой церкви предстояло, по словам Л. П. Карсавина, развивая свою «небесную жизнь» в высших сферах религиозности, нисходить в мир и преображать его в Град Божий, живя земной жизнью. Поэтому в церкви одновременно должны были обнаруживаться два видимо противоположных движения, лишь на мгновение раскрывающих свое единство: движение от мира к небу и движение от неба к миру. Движение к миру неизбежно включает в себе восприятие его культуры, частью внешнее освоение, т. е. обмирщение, а, следовательно, — и возможность падений с высот «небесной жизни». «Движение к небу, выражаясь в религиозном умозрении и мистике, является — даже помимо влияния антично-религиозной традиции — устранением от всего мирского, т. е. ведет к аскетической мысли и пренебрежению *земными целями*. Разумеется, на деле оба движения, из которых каждое необходимо для жизненности другого, переплетались и создавали одно неразложимое в обнаружениях своих

---

<sup>1</sup> См.: Вернадский В. И. Избранные труды по истории науки. М., 1981. С. 83.

противоречивое целое»<sup>1</sup>. Мир средневекового человека, существенно более широкий, чем античный космос, и включающий наряду с земной и небесную часть, был динамичным и внутренне противоречивым. Движение от неба к земному миру несло с собой угрозу «приземления небесного мира», а движение в обратном направлении — угрозу аскетизма и утраты всякого земного содержания. Эти две угрозы своеобразно сказывались, в частности, на средневековом искусстве: оно аскетично и всецело наполнено «неземным содержанием», но не настолько, чтобы совершенно оторваться от земли и человека, пребывающего на ней, хотя и временно.

Угроза «приземления небесного», постоянно витавшая над средневековой культурой, реализовалась только на рубеже средних веков и Нового времени, в период перехода от коллективистского средневекового общества к индивидуалистическому капиталистическому обществу.

Таким образом, перед средневековой культурой стояла двудеяная задача. С одной стороны, укоренение религиозного учения, его понимание может быть достигнуто путем постижения предметного мира, связывания недоступного самого по себе умозрительного мира с реальным. С другой стороны, сам предметный мир становится понятным и обжитым в той мере, в какой на него распространяется сеть понятий и отношений умозрительного мира. Укоренение системы идей

---

<sup>1</sup> Карсавин А. П. Культура средних веков. Общий очерк. Пг., 1918. С. 39. Сходную мысль о постоянных колебаниях средневекового мышления между небесным и земным мирами высказывает П. М. Бицилли: «Символическое мировоззрение, которое было выработано в Средние века, явилось результатом, так сказать, двойного приспособления: с одной стороны — к «миру», т. е. совокупности нерасчлененной данности эмпирического, с другой — к Богу, в сущности столь же или почти столь же, непосредственно «данному» (Бицилли П. М. Указ. соч. С. 87–88).

есть одновременно постижение предметного мира и его рационализация; постижение мира означает в то же время укоренение в нем системы идей, набрасывание на него сети отношений, постулируемых ею.

### Догматизм

Спекулятивная общая ориентация средневекового мышления и средневековой аргументации неминуемо ведет к *догматизму*, нередко (но неправоммерно) отождествляемому с самим средневековым способом мышления.

*Суть догматизма — в стремлении всегда идти от идей к фактам, реальности и ни в коем случае не в обратном направлении.* Догматик, затвердивший идею и отправляющийся от нее к реальности, не способен заметить несоответствия идеи с изменившимися обстоятельствами. Он не останавливается даже перед трансформацией обстоятельств, чтобы они оказались (или хотя бы казались) соответствующими идее. Можно сказать, что догматиком является не тот, кто настаивает на необходимости оценочного подхода к реальности, а тот, кто раз и навсегда предпочел его истинностному, описательному подходу.

Догматизм средневековой культуры и средневековой аргументации не вызывает сомнения. Ни один средневековый философ или проповедник не ставил перед собой задачи пересмотреть основные догматы христианства. Философия являлась добровольной и добросовестной служанкой теологии и претендовала самое большее на разъяснение истин христианского учения. Ориентация на уже известное была характерной чертой не только богословской, но и всякой иной литературы.

Все истины, которые способен узнать человек, содержатся в Писании, и проблема состоит только в том, чтобы правильно истолковать и понять то, что сказано

в нем. В Писании указано, например, с какими предметами сопоставлял себя Христос. И никакой иной объект уже не может изображать Христа. Возможно ли изготовить гостину; **из** какой-либо другой муки, кроме пшеничной? Нельзя: «Как кровь Христова добывается только при помощи вина, так и тело — только из пшеницы, и именно обращенной в хлеб; ибо Господь сравнивал себя с пшеничным зерном, а также и с хлебом»<sup>1</sup>.

«Средневековый человек, — пишет П. М. Бицилли, — стоял по отношению к христианской догме в условиях, очень приближавшихся к тем, в каких находится младенец по отношению к окружающему его миру. Догма эта была навязана ему извне, он принял ее готовой, как нечто непререкаемое, не подлежащее устранению, как уже включенную в мир в качестве его части, как нерасторжимо со всем остальным связанный элемент окутывающей его личность сферы, как объект в ряду других объектов»<sup>2</sup>. Средневековая теология не была обусловлена космологией, напротив, средневековая космология обуславливалась теологией. «Пункт кристаллизации элементов эмпирического мира, единственное «то», которое воспроизводится в каждом «это» — не был избран свободно средневековым человеком: этот пункт уже был неподвижно утверждён среди хаотической неустойчивости обступивших сознание феноменов»<sup>3</sup>. Ярко описывая предопределенность основных линий средневекового мышления христианской догматикой, Бицилли, несомненно, преувеличивает ее внешний, навязанный характер. Средневековое мышление вовсе не было таким младенчески слабым, чтобы безропотно, в качестве части унаследованного

---

<sup>1</sup> Бицилли П. М. Указ. соч. С. 17.

<sup>2</sup> Там же. С. 84.

<sup>3</sup> Там же.

им мира принять христианскую доктрину. Напротив, оно оказалось настолько сильным, что, переосмыслив ее и придав ей тот вид и ту мощь, каких она не имела в поздней античности, превратило ее в сердцевину собственного оригинального мировоззрения.

### **Авторитарность**

С общей спекулятивной ориентацией средневековой аргументации связан ее подчеркнуто авторитарный характер, который обычно считается главной ее особенностью. Еще до начала конкретной дискуссии схоласном предполагается совокупность положений и образцов анализа, определяющих основную линию обсуждения и во многом предопределяющих его результат. Эти изначальные положения и образцы не подлежат никакому сомнению и никакой модификации, во всяком случае, в своем «ядре».

Авторитарность — только продолжение и развитие догматизма, его усиление и конкретизация за счет поиска и комбинирования цитат, высказываний, изречений, принадлежащих признанным авторитетам. При этом авторитеты канонизируются, превращаются в кумиров, не способных ошибаться и гарантирующих от ошибок тех, кто следует за ними.

Особенность средневековой авторитарности связана с убеждением, что в классике, признанной авторитетной, есть ответы на любые вопросы, которые возникали в прошлом и могут возникнуть в будущем, а задача теоретического обсуждения сводится к подведению новых явлений под универсальные схемы, предлагаемые авторитетом (когда-то, по его уверению, оправдавшие себя на практике), к вычитыванию ответов на все вопросы из классических текстов.

Средневековый авторитет является не столько системой общеобязательных правил и предписаний,



сколько определенным образцом (или несколькими такими образцами) вместе с расплывчатой совокупностью общих положений, подлежащих толкованию и конкретизации. Образец содержит в зародыше решение каждой возникающей проблемы или, по крайней мере, ключ к такому решению. Система идей, принимаемых в качестве образца, считается внутренне последовательной; если образцов несколько, то предполагается, что они вполне согласуются друг с другом. У «образцовых» идей не было эволюции, они берутся как единое целое, сложившееся как бы сразу.

Средневековая культура глубоко авторитарна и в своей основе, и в деталях. Она отправляется от твердо установленной парадигмы — религиозной доктрины — и стремится в своем истолковании и понимании мира ни на шаг не отступить от нее. «Схоласт» как ученик и последователь немислим без «авторитета» учителя и праведника.

В серьезных доказательствах всегда прибегают к ссылкам на авторитетные источники в качестве исходного пункта и надежной поддержки. «Каждое из двенадцати предложений «за» или «против» отказа в повиновении авиньонскому папе, которыми в 1406 г. церковный собор в Париже внес свой вклад в продолжение схизмы, основывалось на Священном Писании. Ораторы-миряне, так же как и клирики, выскивают свои тексты из одних и тех же источников»<sup>1</sup>.

Если все основное в теологии, философии и других областях теоретизирования уже сказано, остается не «что» творить, а «о чем» толковать. Превращение классики, этого, по выражению А. С. Пушкина, «ближайшего к душе ума», из активного субъекта бытия в застывшую икону замораживало творческий импульс

---

<sup>1</sup> Хейзинга Г. Осень Средневековья. С. 253.

средневекового схоласта. Его уделом становились интерпретация и комментарий.

### Традиционализм и консерватизм

Из авторитарности средневековой аргументации непосредственно вытекает ряд очень своеобразных ее черт. Они находятся в резком диссонансе с современным стилем аргументации и чаще других упоминаются при описании схоластического теоретизирования. Это следующие черты: *ретроспективность, традиционализм и откровенный консерватизм.*

Лучшее подтверждение доктрины, по мнению схоласта, — ее несомненные прошлые успехи. Само прошлое берется при этом лишенным конкретности, сложности и противоречий. Ему придается форма немногих, но отчетливо видимых и никогда не прерывающихся линий. Чем древнее традиция, тем она подлиннее, чем подлиннее, тем истиннее — такова максима средневекового сознания;

Более всего схоласта заботит безусловная сохранность ядра (религиозной) доктрины. В своей основе считается неприкосновенной и ее периферия, но в условиях постоянно изменяющейся действительности приходится иногда жертвовать ее отдельными деталями. Консерватизм распространяется и на обсуждаемые проблемы: их круг должен быть ограниченным и устойчивым, сами проблемы должны быть только переформулировкой вопросов, которыми задавался еще авторитет. Схоласт консервативен и по своей психологии: его раздражает всякая попытка ввести в обсуждение темы, не затрагивавшиеся ранее и не освященные традицией; он подозрительно относится даже к попыткам перефразировать старое содержание, изложив его другим языком. Недоверие ко всему новому, индивидуальному — только обратная сторона всепоглощающего внимания к образцу и традиции.

## Комментаторство

Еще одна явная черта схоластической аргументации — ее комментаторский характер, стремление ограничиться детализацией доктрины и уточнением частных положений, не подвергая обсуждению ее центральные положения. Однако в поздней схоластике теоретическая мысль нередко оказывалась достаточно свободной вариацией на тему, заданную комментируемым текстом.

Схоластическое обоснование во многом *экзегетично*. Оно почти всегда начинается с классического текста и ставит своей непосредственной задачей не сопоставление его с действительностью, а только правильное истолкование. «Текст, написанный много веков назад и освященный традицией, текст, в котором нельзя изменить ни слова, деспотически правит мыслью философа, устанавливает ей предел и меру».

Следует отметить, что с ослаблением и разложением средневекового общества и присущего ему стилю аргументации теоретическая мысль все более становится достаточно свободной вариацией на тему, заданную толкуемым и комментируемым текстом. «Как средневековый иконописец при всей стесненности своих творческих возможностей, при всей нормативности изобразительных приемов все же сохранял за собой право на собственную художественную интерпретацию и фантазию, так и философ-экзегет, оставаясь в рамках теологически нормированного мировоззрения, в границах узкого, каноном или классикой заданного универсума рассуждения, тем не менее, обладал определенной теоретической свободой. Менее всего свободен он был в выборе предмета исследования: им почти всегда был текст, слово... Однако тот же текст есть повод и стимул для размышления, толчок к исследованию»<sup>1</sup>. Открове-

---

<sup>1</sup> Майоров Г. Г. Указ. соч. С. 10. «В литературной форме коммента-

ние, согласно Библии, есть также сокровение; канонический или классический текст всегда многозначен, паранимичен, полон тайн и загадок, символичен. Экзегет претендует на реконструкцию внутреннего и аутентичного смысла написанного, того, каким был действительный замысел и реальный ход мыслей комментируемого автора. «Есть, конечно, большая разница в типическом применении экзегетики в раннее и позднее средневековье, в патристике и поздней схоластике. И она состоит в том, что в ранний период, как правило, философская экзегеза служила для рационального подтверждения позиций авторитета, например, Писания; в поздний — все в большей степени служила для авторитетного подтверждения позиции самого автора. В этом отношении, как ни странно, позднесредневековая экзегетика подобна экзегетике античной, а патристическая и раннесредневековая — противоположна ей. Античная экзегетика, так же как и позднесредневековая, видела в нормативном тексте... повод для развития и подтверждения какой-либо философской доктрины... Авторитет, вера служат здесь лишь началом и средством, философия и разум — концом и целью. Наоборот, для патристики и всего раннего средневековья средством служат разум и философия, целью — вера и авторитет Писания»<sup>1</sup>.

---

рия и глоссария написана значительная часть средневековых философско-теологических сочинений. Но этим не исчерпывается приложение экзегетизма. Можно без преувеличения сказать, что вся интеллектуальная культура средних веков экзегетична. Какова бы ни была литературная форма сочинения, для автора той эпохи было неписаной нормой (а может быть, и писаной, если мы вспомним предписания Кассиодоровых «Институций») цитировать Библию и отцов церкви, интерпретируя соответствующие места в духе отстаиваемых тезисов» (Там же. С. 13).

<sup>1</sup> Там же. С. 14.

## СИМВОЛИЗМ

Средневековому мышлению свойствен глубокий и безысходный символизм. Вся природа и все общество — символ небесного, идеального мира. Каждая вещь интересна не столько сама по себе, сколько в качестве символа чего-то иного, в частности другой вещи. Средневековый символизм сохраняет приоритет умозрительного (небесного) мира над предметным, но одновременно стремится сблизить и связать эти миры и систематически затушевывает с этой целью различие между символом и символизируемой им вещью, намечает массу переходов между ними. Иногда отношение символизации оказывается даже обернутым, т. е. символизируемая вещь становится символом своего символа. Особенностью средневекового символизма является не само по себе обилие символов, а прежде всего уверенность в их объективной данности и в том, что символ считается не просто представляющим символизируемую вещь, но подчиняющим ее себе и управляющим ею. Одна и та же вещь может быть символом нескольких других; символами являются не только вещи, но их свойства и отношения. Символизируемая вещь — всегда символ вещей более высокого порядка, символизация постоянно переплетается с иерархизацией, поддерживая и укрепляя ее. У средневекового теоретического символа, как правило, ярче всего выражены познавательная, классифицирующая и систематизирующая стороны. Но он выполняет также и орективную, и эмотивную, и магическую функции<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: *Ивин А. А.* Социальные символы в структуре научных теорий // *Философские проблемы истории логики и методологии науки.* М., 1986. С. 36–40. В познавательной функции символ *используется* для классификации объектов, для рассуждения об объектах по аналогии и т. п. В эмотивной функции он отражает со-

Символизм Средних веков — это символизм всей средневековой жизни и культуры, «В средние века люди не только говорили символами, но и иной речи, кроме символической, не понимали»<sup>1</sup>. Мир не изображали символическим, его таким воспринимали. Земной мир — символ небесного, вещи первого — только символы объектов второго, и не потому, что так положено человеком, а в силу того, что умозаключительное подчиняет себе предметное и управляет им. Человек не причастен к процессу символизации, он может лишь выяснить, что стоит за символом. Вещи «не просто могут служить символами, не мы вкладываем в них символическое содержание: они суть символы, и задача познающего субъекта сводится к раскрытию их истинного значения»<sup>2</sup>. Процесс развертывания символов и его постижения бесконечен.

Связь двух миров — связь символическая. Не причинная, пространственная или какая-либо иная, а именно символическая связь представления одного объекта другим, являющимся как бы его заместителем и потому малозначимым сам по себе. Все предметные связи, в конечном счете, сводятся к неустойчивым и многозначным связям символов. Реальные связи замещаются умозрительными, вводимыми религиозной доктриной.

Не только земное символизирует небесное, но и одна земная вещь предстает, прежде всего, как символ другой. «Сам окружающий человека мир стал рассматриваться как система символов и аллегорий. Расшифровка этих символов стала повседневной практикой.

---

стояние души того, кто использует символ. В оректической функции символ служит для возбуждения определенных чувств и желаний. В магической функции он, как предполагается, приводит в действие какие-то силы.

<sup>1</sup> Биццелли П. М. Указ. соч. С. 59.

<sup>2</sup> Там же. С. 4–5.

Видя во всем символ и притчу, человек этого времени постепенно приучился и сам выражаться символами и аллегориями, облакая свою мысль в форму загадки и иносказания»<sup>1</sup>.

Отказ от одежды у св. Франциска символизирует отказ от всяких ролей, статусов, ступеней социальной иерархии. Обнаженность наглядно представляет требование жить в щелях социальной структуры, освободившись от всех социальных и экономических уз. Сновидения св. Франциска также имеют собственную сложную символику<sup>2</sup>.

Мир — это книга, написанная рукой Бога, и каждый объект представляет собой слово, полное смысла. Роза, голубь, драгоценные камни — важнейшие религиозные символы. Лев — символ евангелиста Марка, орел — Иоанна, человек — Матфея, телец — Луки. Но эти существа вместе с тем символизируют Христа в четыре решающих момента его жизни: Иисус — человеком рожденный, жертвенным тельцом умерший, львом воскресший, орлом вознесшийся. Эти же существа символизируют человеческие добродетели<sup>3</sup>.

Связь символа с символизируемой им вещью является жесткой и однозначной: один и тот же объект умозрительного мира должен представляться (символизироваться) одной и той же вещью предметного мира. Не может быть такого, что какой-то объект умозрительного мира представляется то одной, то другой вещью предметного мира. Если это правило нарушается, должны быть названы четкие основания для отступления от однозначности.

---

<sup>1</sup> Майоров Г. Г. Указ. соч. С. 353.

<sup>2</sup> См.: Тэрнер С. Символ и ритуал. М., 1982. С. 210–214.

<sup>3</sup> См.: Гуревич А. Я. Указ. соч. С. 266.

Символический объект отождествляется с тем объектом, который им представляется, вбирает его свойства, вытесняет символизируемую реальность из сознания.

Зачастую свойства символизируемого объекта переносятся на его символ в такой полноте, что последний наделяется той же силой, что и данный объект. Это позволяет приписывать некоторым символам особую, магическую силу. Так, гелуэзский епископ Яков де Воражне был убежден, что святая вода имеет собственную силу изгонять бесов; он наделял неодушевленную материю вмняемостью.

Перенасыщенный символизм средневековья сказывается не только на абстрактных рассуждениях об умопостигаемом мире, но и на обычных представлениях. Он проникает в повседневную жизнь и деятельность, вследствие чего самые обычные поступки становятся насыщенными дополнительным, связанным с трансцендентной реальностью содержанием. Нередко при этом расстояние от возвышенного до смешного становится (на современный, но не средневековый) вкус почти незаметным. Символизм, доведенный до крайности, явно переходит грань серьезности, потусторонние формы, придаваемые обыденным, посюсторонним действиям, начинают отрицать самих себя. Неудивительно, что церковь постоянно была начеку, следя затем, чтобы Бога не слишком переносили с неба на землю.

Когда все вещи оказываются не столько самими собой, сколько знаками чего-то иного, отношение символа и символизируемой им вещи делается обратимым. Вещь придает значение своему символу, а символ в свою очередь что-то говорит об этой вещи. По символу познается и понимается вещь, значение вещи углубляет символ.

Мир явлений как система загадок, символов и образов лишается предметной устойчивости, его предметы



теряют свою пространственную и временную определенность, их формы и их отношения становятся мало-существенными. Достаточно, чтобы предмет был узнан, отождествлен с самим собой, все остальное не играет роли.

## Иерархизм

Средневековое мышление иерархично. И умозрительный, и реальный миры пронизаны иерархиями, в которых каждая ступень качественно своеобразна и последующие ступени «совершеннее» предыдущих. Всякая исследуемая область вытягивается в цепочку взаимосвязанных и последовательно подчиненных ступеней. Эта цепочка всегда конечна, ее «низ» интересен, прежде всего, потому, что он отражает и символизирует «верх». Вместе с тем средневековое мышление нередко своеобразно, пожалуй, даже мистически сочетает идею иерархии с идеей совершенного равенства.

Средневековый человек воспринимает мир как единство, все части которого взаимосвязаны и несут на себе отпечаток целого. Все существующее включено в стройную иерархию, благодаря чему оно восходит к Богу — центральному регулятивному началу мира.

Средневековые символизм и иерархизм внутренне связаны между собой. Все вещи земного мира обладают свойством воспроизводить и отражать «вещи невидимые», принадлежащие небесному миру. Земные вещи являются символами более высоких небесных вещей. Уже это заставляет мыслить мир как определенную иерархию — иерархию объектов, связанных между собой отношением символ — символизируемое. В иерархической цепочке, имеющей «верх» и «низ», более низкое звено служит символом более высокого, а через него — и всех лежащих выше звеньев, вплоть до самого верха.

«Символизм и иерархизм — такова формула средневекового мировоззрения, и такова *формула всей средневековой культуры*... Средневековье создало... иерархическое общество, иерархию чинов духовных и светских, иерархию общественных союзов, корпораций, «университетов», образующих вместе общую *universitas*, христианско-феодалный мир. Иерархизмом проникнут весь социальный уклад средневековья...»<sup>1</sup>.

Идея сословного разделения общества пронизывает средневековые теологические и политические рассуждения. Понятию «сословие» придается большая ценность, оно существенно расширяется по смыслу. Всякая группировка, всякое занятие, всякая профессия рассматривается как сословие, так что общество делится не на три сословия (духовенство, аристократия и третье сословие), а насчитывает их гораздо больше. Земная иерархическая сословная система изоморфна иерархии небесного мира. Как в той, так и в другой иерархии все существа располагаются на разных уровнях совершенства в зависимости от близости к божеству.

Поскольку Бог, вершина всех иерархий, мыслится как высшее благо и совершенство, то мир в целом и все ступени иерархии, его составляющей, все его части получают нравственную окраску. «В средневековой «модели» мира нет этически нейтральных сил и вещей: все они соотносены с космическим конфликтом добра и зла и вовлечены во всемирную историю спасения»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Бицилли П. М. Указ. соч. С. 14–15.

<sup>2</sup> Гуревич А. Я. Указ. соч. С. 262. «Средневековый символ никогда не бывает этически нейтральным. Иерархия символов была вместе с тем и иерархией ценностей. Поэтому каждая вещь на земле, любое существо обладает определенным достоинством в зависимости от места, занимаемого в иерархии целого» (Там же. С. 267).

Ценностный характер средневековых иерархий объясняет, почему всякая, даже малозначительная вещь, представляется средневековому мышлению несущей в себе *некую* «мораль», или «урок». Отсю-

Труд рассматривается либо как наказание за первородный грех, либо как средство спасения души; богатство — как возможный источник погибели либо как источник добрых дел и т. п. Даже пространство и время приобретают нравственную окраску. Нравственная сущность категорий средневекового мировосприятия «и есть проявление их единства и внутреннего родства. То, что человеку средневековья представлялось единым, находящим завершение в божестве, и на самом деле обладало единством — ибо образовывало нравственный мир людей той эпохи»<sup>1</sup>.

Символические отношения вещей и иерархическая структурность Вселенной являются тем мостом, который надежно соединяет земной и небесный миры. Символическое мышление, свободно двигаясь от одного мира к другому, в сущности, говорит, что между ними нет непреодолимой стены и даже принципиального различия. «Материальное» и «духовное» представляют собой только градации одного и того же: материальное ниже и хуже духовного, но то и другое принадлежат одному и тому же миру и крепко связаны друг с другом, поскольку материальное символизирует духовное, а духовное «представляет» материальное. Иерархии устанавливают между «безусловно материальным» и «безусловно духовным» целый ряд промежуточных звеньев. «Противоположность двух порядков не есть противоположность естественного и сверхъестественного, но противоположность «более естественных» и «менее естественных» вещей»<sup>2</sup>.

Об этом выразительно свидетельствуют конкретные средневековые иерархические цепочки. Так, Земля —

---

да вытекает также самооценность каждой, даже, казалось бы, случайной детали средневековой жизни.

<sup>1</sup> Гуревич А. Я. Указ. соч. С. 267.

<sup>2</sup> Биццли П. Указ. соч. С. 8.

это «самая естественная стихия», она «наиболее материальна» и потому «дальше от Бога», чем вода — стихия «более чистая и тонкая». И в общем случае, чем стихия чище, тем она ближе к Богу.

Земной мир настолько тесно соединяется с небесным символическими и иерархическими связями, что, по выражению П. Биццали, эти миры «можно уподобить двум противоположным цветам спектра»<sup>1</sup>.

Продуктом отрицания иерархии является *равенство* — категория, чрезвычайно неудобная для средневекового мышления. Несмотря на это средневековые мыслители весьма своеобразно, пожалуй, даже мистически, пытались соединить «ранжирование душ и движений» с идеей совершенного равенства. Например, Фома Аквинский изображал небеса как иерархическую структуру со многими уровнями святости и в то же время как светлое единство, в котором самый малый святой не испытывает ни малейшей гордости за свое положение. Низведение вертикальной структуры к одноплоскостной общности, смыкание «верха» и «низа» в конечном счете призваны дать эффект обновления и восстановления принципов классификации и порядка.

## Универсализм

Одной из ведущих тенденций средневекового мышления является *универсализм* — *стремление охватить мир в целом, понять его как некое законченное единство и выразить это понимание в философских и научных понятиях, в поэтических образах, линиях и красках*. «Только универсальное знание почиталось истинным знанием, потому что в мире все связано одно с другим, все держится вместе. Человечество есть только дробь космоса, и его жизнь является частью космической жизни»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 13.

Средневековые истории — это «всемирные истории», охватывающие историю человеческого рода от сотворения человека Богом и до момента написания этих историй или даже до грядущего конца света. Средневековым энциклопедиям, «суммам» и «зерцалам» присущ этот же всеобъемлющий характер. «Универсализм средневекового знания — выражение чувства единства и законченности мира, идеи его обозримости»<sup>1</sup>. «Глобальность» наиболее ярко проявляется в устройстве средневекового собора, призванного быть законченным и совершенным подобием и наглядным воплощением божественного космоса. «Энциклопедичность» — закон средневекового творчества, — пишет П. М. Бицилли. — Готический собор со своими сотнями и тысячами статуй, барельефов и рисунков, изображавших царей и цариц, святых и великих грешников, чертей и ангелов, четырех «мудрейших иудеев», четырех «благочестивых христиан», четырех «доблестнейших язычников»... является великой энциклопедией, «библией для неграмотных»<sup>2</sup>. О стремлении к универсальности говорят и многочисленные трактаты на латинском и народном языках, в стихах и в прозе, под названием «Образ мира», «Зерцало мира», «Сокровищница» и пр., в которых грамотные люди могут найти исчерпывающие ответы на все вопросы, «руководство во всех житейских казусах, откуда черпались сведения о том, сколько ангелов у Бога и сколько есть на свете смертных и простых грехов, какой из драгоценных камней помогает от лихорадки и какой служит приворотным средством, где выдывают наилучшее оружие и где расположен земной рай»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Гуревич А. Я. Указ. соч. С. 263.

<sup>2</sup> Бицилли П. М. Указ. соч. С. 12.

<sup>3</sup> Там же. С. 13.

Тяготение средневекового мышления и средневековой аргументации к универсальности включает в себя, с одной стороны, стремление охватить весь мир, ничего не упуская и не оставляя, а с другой — намерение представлять этот мир не как совокупность слабо связанных между собой частей, а как определенное единство, части которого взаимосвязаны и не имеют смысла, взятые сами по себе.

Принцип универсальной взаимосвязи («все связано со всем и все от всего зависит») лежит в основе средневекового мировоззрения. Мир может быть понят, только если он рассматривается как целое. Давая его картину, ничего нельзя упустить, на все вопросы необходимо дать обстоятельные ответы.

Средневековый человек не связывает явления друг с другом — он связывает их прямо с божеством и этим косвенно определяет их взаимные отношения. Поэтому в средневековой системе мира господствует лишь относительная связность одних объектов с другими. «Мир есть целое лишь постольку, поскольку он весь, целиком, зависит от Бога, поскольку он является его творением: и его отображением»<sup>1</sup>. Взятый сам по себе, мир распадается на множество не связанных, не зависящих друг от друга объектов. «Едва только мысль отвлекается от Бога и сосредоточивается на мире, его единство исчезает, — пишет П. М. Бицилли, — ибо в нем самом, в этом мире, нет никакого объединяющего начала, никакой общей точки притяжения. Вещи тяготеют друг к другу только до тех пор, пока они сообщаются тяготеют к Богу; это ключ свода: как только он выпадает, все рассыпается, и мира — как целого — не существует...»<sup>2</sup>. Отсюда — *дробность*, или, говоря современным языком, *атомистичность*, средневекового видения

---

<sup>1</sup> Там же. С. 88.

<sup>2</sup> Там же. С. 89.

мира и средневековой аргументации, бессвязность средневековых произведений литературы и изобразительного искусства, бессвязность, которая только подчеркивается внешней схематичностью построения.

Само стремление к универсальности — это стремление так упорядочить мир, чтобы в нем был единый центр, притягивающий и подчиняющий себе все. Очевидно, что это стремление непосредственно связано с общей спекулятивной ориентацией средневекового мышления, подтягивающей реальный мир под доминирующую идею — идею всемогущего, всезнающего и всеблагого Бога.

Другие особенности средневекового мышления. Назовем ряд этих особенностей:

— *схематизация* мира, представление его как системы ясно очерченных и строго отграниченных друг от друга объектов;

— *преобладание ценностного подхода*, поскольку это мышление движется по преимуществу от умозрительного мира к действительному; для ценностного подхода характерны рассуждения от понятий к вещам, разговоры о «способностях» объектов, введение явных и скрытых целевых причин, иерархизация изучаемых явлений по степени их «фундаментальности» и т. п.;

— *дихотомия между теоретическими положениями и «данными»*, которые призваны их подтвердить; среди последних особую роль играют так называемые чудеса, требующие для своего понимания непосредственного вмешательства авторитета;

— *систематичность*; схоластически настроенный ум постоянно озабочен тем, чтобы привести в систему имеющиеся воззрения, установить сложные взаимоотношения между отдельными проблемами и элементами знания;

— *экстенсивность*, выражающаяся в стремлении охватить своей теорией возможно более широкую область явлений, в пределе — весь мир;

— *Фундаментализм* — уверенность в том, что всякое «подлинное знание» можно опереть на непоколебимый фундамент, который не требует дальнейшего обоснования и никогда не станет объектом критики или пересмотра; средневековый фундаментализм во многом проистекает из веры в абсолютную незыблемость и твердость авторитета, в его достаточность для обоснования каждого правильного положения;

— *Кумулятивизм* — убеждение, что знание разложимо на сумму отдельных положений, каждое из которых допускает самостоятельное обоснование, а познание — это только последовательное добавление все новых и новых истин к уже известной их совокупности, надстройка очередных этажей над вечным и неизменным фундаментом.

Декларируя обычно *приверженность к истолкованию истины как соответствия* утверждения тому фрагменту действительности, описанием которого оно является, средневековое мышление постоянно тяготеет к пониманию истины как согласия утверждения с принятой общей доктриной. *Истина как корреспонденция (соответствие) систематически замещается истиной как когеренцией (согласованностью)*. В итоге истинностный подход подменяется ценностным по своей сути подходом.

Средневековая аргументация немыслима без поиска отступлений от ортодоксии, без *постоянного преследования инакомыслия и ереси*. Конструирование систем аргументов по готовым канонам и схемам, гипертрофированное внимание к образцу и традиции имеет, как уже отмечалось, и обратную сторону — недоверие ко всему новому, индивидуальному, непохожему, нетерпимость не только к противоположному мнению, к инакомыслию, но



даже, так сказать, к разномыслию. Средневековому человеку точки зрения, радикально не согласующиеся с его собственной (последнюю он, естественно, считает вытекающей непосредственно из классической традиции), представляются несомненной ересью, а те, кто их разделяет, — еретиками. Единство должно достигаться и сохраняться любой ценой, и выявление тех, кто мыслит иначе, — первый шаг в деле упрочения единства. К тому же нужно помнить, что с еретиками не спорят — их только обвиняют («сжигают»). И самым тяжким обвинением является указание на отступление от ортодоксии, от общепринятой доктрины, обычно проявляющееся в несогласии с тем ее истолкованием, которого придерживается сам обвинитель.

Навешивание ярлыков, клеймение инакомыслия, поиски ереси и связанный с этим страх совершить ошибку — все это Неотъемлемые черты средневековых дискуссий по острым теологическим и иным проблемам.

Особый интерес представляет та манера, те ходы мысли, с помощью которых средневековый полемист отстаивает свою правоту. Назовем только некоторые из распространенных в Средние века способов аргументации:

— *двусмысленное отношение к необходимости соблюдения законов формальной логики* и в особенности закона противоречия, требующего, чтобы утверждение и его отрицание не представлялись как одновременно истинные;

— *внешняя, напускная логичность*, использование процедуры доказательства не в качестве инструмента установления истины, а главным образом как средства убеждения других;

— *требование всегда и всюду строгих определений*, притом чаще всего классических, родо-видовых определений; бесконечные поиски совершенных определений и постоянные споры по их поводу;

— оценка доводов, прежде всего, по их количеству, с чем связано убеждение, что так называемые «лишние под-тверждения» на самом деле тоже нужны и полезны;

— преимущественное внимание к доводам «за» и замалчивание доводов «против»;

— преобладание оценочного подхода с характерными для него рассуждениями от понятий к вещам, от «должно быть» к «есть»;

— неизбежное проникновение элементов софистики как интеллектуального мошенничества в рассуждения об особо сложных проблемах.

Средневековый теоретик, жестко и бескомпромиссно отстаивающий ортодоксальную, но уязвимую позицию, постоянно вынужден прибегать к приемам аргументации, характерным для софистики. Результатом является сочетание схоластической твердости ума с его софистической гибкостью.

### Пример средневековой аргументации

В качестве примера, поддерживающего изложенные выше представления о средневековой аргументации, воспользуемся одним из доказательств Фомы Аквинского, касающихся способностей Бога. Это будет одно из самых коротких доказательств того, что Бог не способен сделать бывшее не бывшим<sup>1</sup>.

С этим положением дело обстоит, говорит св. Фома, следующим образом.

«*Возражение 1.* Кажется, что Бог может сделать бывшее не бывшим. Ведь то, что невозможно само по себе, невозможно в гораздо большей степени, нежели то, что невозможно лишь акцидентно (случайно). Но Бог

---

<sup>1</sup> См.: Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть 1. Вопросы 1–43. Вопрос 25. О способностях Бога. Раздел 4. Может ли Бог сделать бывшее небывшим? Киев-Москва, 2002. С. 356–357.

может делать невозможное само по себе: даровать зрение слепым или воскрешать мертвых. Следовательно, еще скорее Он может делать то, что невозможно лишь акцидентно. Но сделать бывшее не бывшим — это суть невозможное акцидентно: так, Сократу не быть бегущим невозможно акцидентно, лишь постольку, поскольку его бег — в прошлом. Следовательно, Бог может сделать бывшее не бывшим.

*Возражение 2.* Далее, то, что Бог мог делать, Он может делать и теперь, поскольку Его способность не знает убыли. Но Бог, прежде чем Сократ побежал, мог бы сделать так, чтобы он не бежал. Следовательно, когда он уже бежал, Бог мог бы сделать так, что он не бежал.

*Возражение 3.* Далее, милость превосходнее девственности. Но Бог может позволить обрести утраченную милость; следовательно, [Он может вернуть] и утраченную девственность. Таким образом, Он может сделать так, чтобы уничтоженное оказалось сохранным<sup>1</sup>.

После формулировки возможных возражений св. Фома сразу же ссылается на признанного авторитета:

«Этому противоречат следующие слова Иеронима: «Хотя Бог и может все, Он не может сделать уничтожимое неуничтожимым».

Следовательно, по той же самой причине Он не может сделать и так, чтобы что-либо, произошедшее в прошлом, не было произошедшим<sup>2</sup>.

Затем следуют аргументы «за», принадлежащие самому св. Фоме:

«*Отвечаю:* как было сказано выше, то, что несет в себе противоречие, не подпадает под всемогущество Бога. Но то, что произошедшее не произошло, подразу-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 356.

<sup>2</sup> Там же.

мекает противоречие. В самом деле, говорить, что Сократ и сидит, и не сидит, значит допускать противоречие, и то же самое — говорить, что он и сидел, и не сидел. Но говорить, что он сидел, значит говорить, что это происходило в прошлом. И говорить, что он не сидел, значит говорить, что этого не происходило. Следовательно, отрицание произошедшего не входит в сферу действия божественной способности»<sup>1</sup>.

В ответ включаются также доводы двух несомненных авторитетов: «Это и имеет в виду Августин, когда пишет: «Если кто говорит, что, коль скоро Бог всемогущ, то пусть Он сделает так, чтобы произошедшее не произошло, тот не понимает, что это все равно, что сказать, что, коль скоро Бог всемогущ, то пусть Он сделает так, чтобы само по себе истинное стало ложным». А Философ (св. Фома так именуется Аристотеля, как и было принято в его эпоху) [в свою очередь] говорит, что «одного и Богу не дано: не бывшим сделать то, что было сделано»<sup>2</sup>.

В соответствии со стилем средневековой аргументации св. Фома должен опровергнуть те возражения, которые приводятся против тезиса, что Бог способен сделать бывшее небывшим. Поэтому св. Фома продолжает:

*«Ответ на возражение 1.* Хотя, если рассматривать нечто в прошлом само по себе, ему не быть в прошлом невозможно акцидентно (например, беганию Сократа), тем не менее, если нечто в прошлом рассматривать как именно прошлое, то отмена этого прошлого невозможна не только сама по себе, но и абсолютно, поскольку здесь заложено противоречие. Таким образом, это более невозможно, чем воскрешение мертвого, в каком-то нет никакого противоречия, поскольку оно полагается невозможным в отношении определенной способности,

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же.

а именно природной; ибо невозможность таких вещей лежит ниже возможности божественной силы.

*Ответ на возражение 2.* Как [мы говорим, что] Бог, в соответствии с совершенством божественной способности, может делать все, и, тем не менее, некоторые вещи не подлежат Его способности в силу невозможности их бытия; так же точно мы говорим и о неизменности божественной способности, что все, что Бог мог делать, Он может делать и теперь. Но иные из вещей, которые, будучи несделанными, имели природу возможного, теперь, будучи сделанными, утратили природу возможного. Поэтому, говоря, что Бог не может их сделать, на самом деле мы имеем в виду, что сами они не могут быть сделанными.

*Ответ на возражение 3.* Бог может удалить любую порчу из разума или из тела падшей женщины, но тот факт, что она пала, останется при ней; и подобным же образом сам факт совершения греха или утраты милости не может не остаться с согрешившим<sup>1</sup>.

На этом обсуждение проблемы, способен ли Бог сделать однажды бывшее небывшим, завершается. Выдвинут тезис, приведены доводы «против» и доводы «за», сделаны ссылки на веские мнения трех авторитетов. В чем еще могло бы заключаться обсуждение проблемы? Завершение дискуссии с оппонентами, вообще не называемыми по именам, представляется вполне естественным.

В таком духе св. Фома обсуждает и все другие вопросы о сущности и атрибутах Бога: существует ли Бог, самочевидно ли Его существование, телесен ли Бог, является ли Он единством формы и материи и т. д.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 357.

Таким был стиль аргументации не только самого выдающегося философа и теолога средневековья, но и всех других философов и теологов той эпохи.

## 5. Стиль мышления Нового времени

Стиль мышления, безраздельно господствовавший в европейском мышлении в XVI–XIX вв., радикально отличался от средневекового, или схоластического, стиля мышления и складывался во многом как его прямая оппозиция. Только позднее станет понятно, что эти два стиля, противоположные во многих своих существенных чертах, имеют достаточно много общего. Стиль мышления Нового времени складывался в прямой полемике со средневековым стилем, и вместе с тем в ряде важных своих предпосылок оказался идентичным ему. Это стало обнаруживаться, однако, лишь тогда, когда в XX в. на смену стилю аргументации Нового времени пришел *современный стиль мышления*, что дало возможность относительно беспристрастного сопоставления предшествовавших стилей мышления.

Выше говорилось, что как стиль мышления, так и стиль аргументации определенной эпохи воспринимаются этой эпохой как непосредственная данность и почти не анализируются ею. Здесь можно отметить, что и последующая эпоха, увлеченная разрушением предшествующих стилей мышления и аргументации и утверждением на их руинах собственных, новых стилей, также во многом субъективна в своих суждениях о мышлении и аргументации предшествовавшей эпохи. В истории нет надвременной или вневременной позиции, с которой предшествующие эпохи могли бы оцениваться совершенно объективно. Тем не менее, можно сказать, что чем дальше в прошлое уходит какая-то эпоха, тем больше вероятность исторически беспристрастного суждения о ней.

## «Классические» предрассудки

Стиль мышления Нового времени нередко называют «классическим»; это же определение прилагается к стилю аргументации данного периода. Особый интерес к изучению «классического» мышления и «классической» аргументации связан с тем, что ряд их особенностей присущ и современному мышлению и аргументации. Современное мышление представляет собой исторически недавнее образование. Оно еще не вполне ушло от прошлого и не совсем освободилось от того, что можно было бы назвать «родимыми пятнами» в целом уже преодоленного стиля мышления Нового времени.

Не существует беспредпосылочного мышления, ничего не предполагающего и никаким горизонтом не ограниченного. Мышление всегда исходит из определенных предпосылок, эксплицитных и имплицитных, анализируемых и принимаемых без всякого исследования.

Однако с течением времени эти предпосылки, т. е. то, что автоматически ставится перед посылками всякого рассуждения, неизбежно меняются. Новый социально-исторический контекст навязывает новые предпосылки, и они, как правило, оказываются несовместимыми со старыми. И если последние продолжают все-таки удерживаться, они превращаются в оковы мышления, в предрассудки: выше разума ставится то, что он способен уже не только осмыслить, но и подвергнуть критике.

«Классические» предрассудки — это те общие схемы мышления, которые сложились в рамках «классического» стиля мышления, но это одновременно те схемы, которые и сейчас нередко воспринимаются как классика всякого мышления, совершенно независимая от времени. *Это то, что ставится перед рассуждением («перед рассуждением») и определяет его общее направление, но также и то,*

*что из необходимой и естественной в свое время предпосылки мышления успело превратиться в сковывающий его предрассудок.*

Таким образом, анализ «классического» мышления является также критикой современного стиля мышления, а именно: критикой тех его черт, которые инородны для него, но которые оно по инерции продолжает разделять с «классическим» мышлением.

### **Некоторые особенности «классического» мышления**

Средневековые стиль мышления и стиль аргументации относительно хорошо изучены. Этого нельзя сказать о «классических» мышлении и аргументации. Несмотря на особый интерес к «классическому» мышлению, пока нет его целостной и связной картины. Обычно речь идет об отдельных, слабо связанных между собой его чертах, важное не отделяется от второстепенного, а то и просто недолговременного и случайного.

Ф. Ницше, резко критиковавший «классическое» мышление Нового времени, в конечном счете, свел всю его специфику к объективизму, отождествлению истины и метода, приоритету истины над ценностью и к фундаментализму в форме поиска окончательных, абсолютно твердых оснований для знания и действия<sup>1</sup>.

Э. Гуссерль, считавший господство «классического» мышления причиной кризиса «европейского человечества», выделял в качестве характерных особенностей этого стиля только дуализм и редукционизм, проявившиеся в отрыве науки от «жизненного мира» и обыденного мышления, в попытках сведения духа к природе, гуманитарных наук — к естественным<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> См., в частности: *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. М., 1910. Т. 9; *Nietzsche F. Werke.* Leipzig, 1894. Bd. 8. S. 82–83.

<sup>2</sup> См.: *Husserl E.* Gesammelte Werke. Haag, 1954. Bd 6. S. 314–348.



М. Хайдеггер, относивший начало «классического» способа теоретизирования персонально к Р. Декарту (хотя этот способ начал складываться еще в период Возрождения), сводил «классику» к объективизму с его резким и прямолинейным противопоставлением объекта и субъекта, к пренебрежению ценностями и ценностными аспектами человеческого бытия и познания<sup>1</sup>.

Однако стиль мышления эпохи представляет собой не набор некоторых «специфических», взятых в изоляции друг от друга черт, а систему связанных во многих плоскостях элементов, взаимообуславливающих и взаимоотражающих смыслы друг друга. Только представление способа теоретизирования как единой, динамичной системы, как «исторического организма» способно показать его укорененность в культуре эпохи, выявить его противоречивость, объяснить неожиданную на первый взгляд смену одного способа видения мира другим и установить преемственность между внешне противоположными стилями.

Далее будут намечены некоторые характерные особенности стиля мышления Нового времени и соответствующего ему стиля аргументации. В сущности, это только начало изучения данной сложной темы.

### **Антиавторитарность, фундаментализм и кумулятивизм**

Мир Нового времени — это сконструированный по научному образцу, ясный, математически выверенный мир, «застывшее отражение познающего духа» (О. Шпенглер).

*«Классическое» мышление подчеркнуто антиавторитарно.* Оно не предполагает никакого канонического круга

---

<sup>1</sup> См.: Хайдеггер М. Время картины мира // Современные концепции культурного кризиса на Западе. М., 1976; Heidegger M. Der europaische Nihilismus. S. 109, 119–126, 151.

идей в качестве образца анализа. Самостоятельность аргументации ставится выше ученического следования чужим мнениям; авторитет разума, ориентирующегося на исследование природы, — выше авторитета письменного источника. В этом плане Новое время резко противопоставляет себя предшествующей эпохе.

Антиавторитарная направленность несовместима с комментаторством, подчеркнутым ученичеством, программным отказом от новаторства, стремлением к анонимности, столь характерным для схоластического мышления. В Новое время с особой остротой встает вопрос о приоритете в открытиях и изобретениях. Споры о нем иногда затягиваются на десятилетия.

Несмотря на постоянно декларируемую оппозицию схоластике, «классическая» аргументация разделяет целый ряд важных ее черт.

Прежде всего — это *фундаментализм* — уверенность в том, что всякое («подлинное») знание может и должно со временем найти абсолютно твердые и неизменные основания. Фундаментализм средневековой аргументации основывается на вере в истинность и полноту божественного откровения; в «классической» аргументации возможность твердых оснований опирается на убеждение в особой надежности данных чувственного познания или определенных истин самого разума<sup>1</sup>.

Еще одной чертой, объединяющей «классическую» и схоластическую аргументацию, является *кумулятивизм*: познание уподобляется процессу бесконечного надстраивания здания, растущего вверх, но никогда не переделываемого. Кумулятивизм очевидным образом предполагает фундаментализм, ибо знание не может неограниченно надстраиваться, если оно не опирается на безусловно надежный фундамент. С этой чертой

---

<sup>1</sup> О двух версиях эпистемологического фундаментализма см.: *Bonjour L. The Structure of Empirical Knowledge. Cambridge (Mass), 1985. Ch. 1.*

тесно связана идея постепенности всякого движения и развития, в частности идея последовательного, шаг за шагом приближения к истине: накопление знаний все более приоткрывает завесу над истиной, которая мыслится как предел такого «асимптотического приближения».

Устойчивости убеждения в существовании абсолютного оправдания и абсолютных оснований теорий во многом способствовала математика, создававшая, как отмечает И. Лакатос, иллюзию раз и навсегда обоснованного знания. Математика ошибочно истолковывалась также как образец строгого кумулятивизма<sup>1</sup>.

### **Аналитичность и дуализм**

Для «классической» аргументации также характерна *аналитичность* — представление о дробности, существенной независимости друг от друга как «элементов мира», так и «элементов знания». Мир и знание мыслятся хорошо структурированными, слагающимися из четко очерченных и ясно отграниченных друг от друга элементов. Но «атомистичность» в восприятии мира была свойственна и средневековому мышлению. При этом в центре внимания средневекового мышления стоял сам объект, особенности и связи которого определялись его сущностью, тогда как в «классическом» мышлении главный акцент делается на законах взаимодействия автономных объектов, определяемых опять-таки их сущностями. Влиятельная в античности идея неделимого и бесструктурного целого, идея зависимости частей от целого и даже растворенности частей в целом стала возрождаться только с закатом «классиче-

---

<sup>1</sup> См.: *Lakatos I. A Renaissance of Empiricism in the Recent Philosophy in Mathematics // British Journal for the Philosophy of Science. 1976. Vol. 27. № 3. P. 204–210.*

ского» мышления. Системный подход с его постулатом взаимозависимости частей и целого не совместим ни со схоластической, ни с «классической» аргументацией.

Пренебрежение системностью знания ведет к представлению о нем как о совокупности отдельных высказываний, имеющих не только самостоятельное значение, но и обосновываемых независимо друг от друга. Проблема истины формулируется как проблема соответствия изолированного утверждения описываемому им фрагменту действительности.

С аналитичностью «классического» мышления, с отсутствием внимания к системности мира и знания непосредственно связаны характерные для этого мышления резкие *дихотомии между теоретическим и эмпирическим знанием, аналитическим и синтетическим знанием* и т. п. В частности, предполагается, что мир распадается на отдельные, устойчивые факты и задача науки — их тщательное описание и убедительное объяснение. Факты теоретически нейтральны и могут быть выражены в некотором языке, не зависящем от любых теоретических представлений. В связи с этим факты остаются неизменными при появлении новых их истолкований. Очевидна связь такого разграничения эмпирического и теоретического с фундаментализмом и кумулятивизмом.

Для «классического» мышления, особенно в заключительный период его развития, характерен не только дуализм, или двойственность, эмпирического и теоретического, аналитического и синтетического, но также *дуализм субъекта и объекта, теоретического и практического, телесного и духовного, созерцания и деятельности, науки и ненауки, истины и ценности, естественного и гуманитарного знания, первичных и вторичных качеств* и т. п. «Классическая» аргументация, как правило, не схватывает сложные, особенно социальные, объекты в единстве составляющих

их сторон. Она постоянно обнаруживает у таких объектов два противостоящих, исключаящих друг друга аспекта, соединяемые в единое целое чисто внешним образом.

### **Требование строгих определений**

С дробным, «атомистическим» представлением о мире и знании связана свойственная «классическому» мышлению *убежденность во всеобщей определенности*, в том, что всякий объект может быть достаточно строго очерчен и ясно отграничен от других объектов. Этим объясняются бесконечные поиски определений и вера в их особую, если не исключительную, роль в науке.

Но еще Б. Паскаль отмечал, что невозможно определить все, точно так же, как невозможно доказать все. Определение сводит неизвестное к известному, не более. Оно всегда предполагает, что есть вещи, известные без всякого определения и разъяснения, ясные сами по себе, они меньше всего нуждаются в определении. Само собой понятное и очевидное не следует определять: определение лишь затемнит его.

Определения действуют в весьма узком интервале. С одной стороны, он ограничен тем, что признается очевидным и не нуждающимся в особом разъяснении, сведении к чему-то еще более известному и очевидному. С другой стороны, область успешного применения определений ограничена тем, что остается пока еще недостаточно изученным и понятным, чтобы дать ему точную характеристику. В частности, ключевые понятия научных дисциплин («доказательство» — в логике, «множество» — в математике, «вид» — в биологии и т. п.) вообще не допускают однозначного определения.

## Универсальная математизация

Еще один «классический» предрассудок — *стремление ко всеобщей математизации*. Оно опирается на убеждение, что в каждой науке столько знания, сколько в ней математики, и что все науки, включая гуманитарные, требуют внедрения математических идей и методов. Нет достоверности там, говорил еще Леонардо да Винчи, где нельзя применить одну из математических наук, или у того, что не может быть связано с математикой<sup>1</sup>. Г. Галилей был твердо убежден, что «книга природы написана на языке математики» и что этот язык представляет собой универсальный язык науки. До сих пор повторяется как нечто само собой разумеющееся, что наука «только тогда достигает совершенства, когда ей удастся пользоваться математикой» (К. Маркс).

Однако уже в самом начале XX в. В. И. Вернадский ясно и недвусмысленно ограничил роль математики даже в естествознании:

«Весьма часто приходится слышать убеждение, не соответствующее ходу научного развития, будто точное знание достигается лишь при получении математической формулы, лишь тогда, когда к объяснению явления и к его точному описанию могут быть приложены символы и построения математики. Это стремление сослужило и служит огромную службу в развитии научного мировоззрения, но привнесено оно ему извне, не вытекает из хода научной мысли. Оно привело к созданию новых отделов знания, которые едва ли

---

<sup>1</sup> *Леонардо да Винчи*. Книга о живописи мастера Леонардо да Винчи, живописца и скульптора флорентийского. М., 1934. «Никакое человеческое исследование не может быть названо истинной наукой, если оно не проходит через математические доказательства» (Там же. С. 60). Известно, что Леонардо считал наукой живопись, поскольку она пользуется геометрической системой перспективы, но не относил к наукам поэзию, не имеющую связи с математикой.

бы иначе возникли, например, математической логики или социальной физики. Но нет никаких оснований думать, что при дальнейшем развитии науки все явления, доступные научному объяснению, подведутся под математические формулы или под так или иначе выраженные числовые правильные соотношения; нельзя думать, что в этом заключается конечная цель научной работы»<sup>1</sup>.

### **Редукция обоснованности к истинности**

Типичный «классический» предрассудок — *сведение обоснованности к истинности*. Предполагается, что только истина, зависящая лишь от устройства мира и потому не имеющая градаций и степеней, являющаяся вечной и неизменной, может быть надежным основанием для знания и действия. Там, где нет истины, нет и обоснованности, и все является субъективным, неустойчивым, ненадежным. Все формы отображения действительности характеризуются в терминах истины: речь идет не только об «истинах морали», но даже об «истинах поэзии». Добро и красота оказываются в итоге частными случаями истины, ее «практическими» разновидностями.

Редукция объективности и обоснованности к истинности имела одним из своих следствий *сведение всех употреблений языка к описанию*: только оно может быть истинным и, значит, надежным. Все другие употребления языка — оценка, норма, обещание, декларация (изменение мира с помощью слов), экспрессив (выражение чувств), оректив (возбуждение чувств), упрек, предостережение и т. д. — являются только замаскированными описаниями или просто случайны для функционирования языка, ибо они субъективны и ненадежны.

---

<sup>1</sup> Вернадский В. И. Избранные труды по истории науки. М., 1981. С. 46.

Если считать, что обоснованными или необоснованными могут быть только описательные утверждения, способные быть истинными или ложными, встает вопрос об исключении из языка, науки всего не относящегося к описаниям. В конце XIX в. позитивисты объединили разнообразные неописательные утверждения под общим именем «оценок» и потребовали решительного исключения всякого рода «оценок» из языка науки. Одновременно представители философии жизни, стоявшей в оппозиции позитивизму, подчеркнули важность «оценок» для всего процесса человеческой жизнедеятельности и неустранимость их из языка социальной философии и всех социальных наук.

Этот спор об «оценках» продолжается по инерции и сейчас. Однако очевидно, что если социальные и гуманитарные науки не будут содержать никаких рекомендаций, касающихся человеческой деятельности, целесообразность существования таких наук станет сомнительной. Экономическая наука, социология, политология, история, лингвистика, психология и т. п., перестроенные по образцу физики, в которой нет субъективных и потому ненадежных «оценок», бесполезны.

Не только описания, но и оценки, нормы и т. п. могут быть обоснованными или необоснованными. Действительная проблема, касающаяся социальных и гуманитарных наук, всегда содержащих оценочные утверждения, состоит в том, чтобы разработать надежные критерии обоснованности такого рода утверждений и изучить возможности исключения необоснованных оценок.

### **Отказ от сравнительной аргументации**

Проблема обоснования была стержневой для теории познания Нового времени. Конкретные формы постановки этой проблемы менялись, но в «классическом» мышлении они всегда были связаны с характерными для



него фундаментализмом и кумулятивизмом, противопоставлением истины ценностям и с другими «классическими» предрассудками. Предполагалось, что существуют способы или процедуры, способные обеспечить безусловно твердые, неоспоримые основания для знания. В «классическом» мышлении требование полной и непоколебимой обоснованности дополнялось *неявной редукцией сравнительного обоснования (рационализации) к абсолютному обоснованию*<sub>4</sub> или просто обоснованию.

Абсолютное обоснование приложимо к отдельному утверждению и имеет следующую общую схему:

*«А должно быть принято на основании С».*

Сравнительное обоснование касается пары содержательно связанных и в каком-то смысле конкурирующих друг с другом утверждений. Его общая схема:

*«Лучше принять А, чем принять В, в силу основания С».*

«Классическое» мышление систематически пренебрегало сравнительным обоснованием, стремясь во всех случаях достичь абсолютного обоснования выдвигаемых положений. Это существенно обедняло палитру «классической» аргументации. Сравнительное обоснование несводимо в общем случае к абсолютному. Для многих утверждений — и в особенности для связанных комплексов утверждений, подобных научным и иным теориям, — сравнительное обоснование является единственно возможным типом аргументации в их поддержку.

Процедура обоснования не только сложна, но и в большинстве случаев неоднозначна. Она, в сущности, никогда не завершается, и ни один ее результат, каким бы обоснованным он ни казался, нельзя назвать окончательным. Основания, в силу которых принимается определенное утверждение, всегда относительны и условны: это утверждение представляется всего лишь более надежным, чем проверявшиеся параллельно с

ним альтернативы; при этом предполагается, что совокупность фактов и теоретических утверждений, на фоне которых происходило сопоставление, достаточно широка и контрастна.

Процедура обоснования, не дающая бесспорных, абсолютных оснований для принятия утверждения или системы утверждений, всегда может быть не только продолжена, но и дополнена другими процедурами, прежде всего — оценкой знания с точки зрения рациональности.

Обоснованность — свойство утверждения или теории, рациональность — отношение между утверждениями или теориями. Абсолютной оценке знания с точки зрения обоснованности сопутствует также сравнительная оценка знания в отношении его рациональности. Последняя обычно не так отчетливо выражена, но она не менее важна, чем первая. Это хорошо показывает современная методология, в которой понятие рациональности является одним из наиболее активно обсуждаемых. Вместе с тем она, как представляется, тяготеет к определенному преувеличению роли сравнительной оценки знания, к противопоставлению обоснованности и рациональности, а в крайних случаях — даже к редукции оценки знания с точки зрения обоснованности к его оценке с точки зрения рациональности.

В преувеличении роли сравнительной оценки теории и противопоставлении ее абсолютной оценке теории можно упрекнуть, в частности, Т. Куна и П. Фейерабенда, как, впрочем, и других представителей исторической школы в методологии науки.

Абсолютная оценка знания с точки зрения обоснованности и сравнительная его оценка с точки зрения рациональности предполагают и дополняют друг друга, подобно тому, как позитивная оценка поступка так или иначе предполагает сопоставление его с другими

позитивными поступками. Существенно также, что две разные оценки — абсолютная и относительная — могут вступать в конфликт и как бы противоречить друг другу. Это также подобно ситуации, когда хороший поступок одновременно расценивается как худший, чем какой-то другой.

Уже это краткое перечисление особенностей стиля мышления Нового времени показывает, насколько существенно он отличается и от средневекового, и от современного стиля мышления.

## **6. Современный (неклассический) стиль мышления**

Уход с исторической арены классического стиля мышления был обусловлен изменениями культуры все более крепнувшего индустриального общества и, в особенности, возникновением и последующим бурным развитием современной науки.

Начиная с Нового времени, природа оценивается как самодостаточная реальность, не нуждающаяся в перенесении на нее свойств Бога или человека. Она живет по собственным, имманентным ей законам, понять и принять которые должен человек. Наряду с миром культуры человек «открывает», таким образом, существующий независимо от него и в известном смысле более фундаментальный мир природы.

Противопоставление современной науки, начавшей формироваться в XVI–XVII вв., предшествующим этапам развития науки связано со многими обстоятельствами. Прежде всего, возникновение науки в современном смысле этого слова связано со становлением научного метода и постепенным отделением конкретных научных дисциплин, подобных физике, химии, биологии (и уже в XIX в. — психологии, логики и др.) от философии и от так называемой «натуральной фи-

лософии», в рамках которой развивал свои физические теории еще И. Ньютон. Становление современной науки привело также к формированию совершенно новой системы научных категорий, которая с определенными модификациями используется наукой и теперь. Были сформулированы основные ценности, или идеалы, науки и уточнены способы научного обоснования, центральное место среди которых прочно заняло эмпирическое обоснование. И наконец, на смену схоластике пришел совершенно новый стиль мышления, в рамках которого только и могла развиваться наука.

Таким образом, наука в современном смысле слова — исторически сравнительно новое явление. Она существует всего около четырехсот лет. В XIX в. самостоятельной дисциплиной стала, в частности, экономическая наука. Примечательно, что первоначально она считалась (в частности одним из ее родоначальников — А. Смитом) не социальной, а естественнонаучной дисциплиной. Во второй половине того же века от философии отделились психология, социология и логика. Самостоятельность психологии была связана с проникновением в нее экспериментального метода. Новая логика, не являющаяся уже разделом философии, возникла в результате проникновения в философскую логику методов, традиционно применявшихся в математике.

Постепенное выделение из философии отдельных наук было только преддверием грандиозного переворота в науке в целом. В начале XX в. на смену *классической науке* пришла *неклассическая наука*. Квантовая механика заменила классическую механику И. Ньютона. А. Эйнштейном была сформулирована общая теория относительности.

Классическое мышление представляло собой ту духовную атмосферу, в которой стало складываться индустриальное общество, и после многих веков господства средневековой схоластики, начала формироваться современная наука. «Классическим» этот стиль мышления называться и потому, что в период его господства произошла, как говорит К. Ясперс, вторая — после «осевого времени» VIII–IV вв. до н. э. — революция в процессе становлении современного человека.

Те, кто находится под воздействием какого-то стиля мышления, плохо представляют, какие именно ограничения на их мышление налагает этот стиль. Легко рассуждать о стиле античного или средневекового мышления, отделенных от нас тысячелетиями. Гораздо сложнее говорить о более близких к нам по времени классическом мышлении и неклассическом мышлении.

Подводя итог, нужно еще раз подчеркнуть, что стиль мышления исторической эпохи, культуры, цивилизации и т. п. является одной из основных категорий социальной эпистемологии.

## 7. «Нормальная» и «анархическая» наука

В каждом обществе, независимо от того, является оно коллективистическим или индивидуалистическим, имеются определенные *коллективистические сообщества*. К их числу относятся армия, церковь, тоталитарные религиозные секты, тоталитарные политические партии, предприятия, корпорации, организованная преступность и др. Определенные черты, характерные для коллективистических сообществ, демонстрирует, как показывает З. Фрейд, и высокоорганизованная масса, или высокоинтегрированная группа (толпа).

Своеобразным коллективистическим сообществом является и *«нормальная» наука* — научная теория, ставящая перед учеными задачу последовательного развер-

тивания господствующего в ней образца и прослеживания на разнообразном конкретном материале его следствий, зачастую не особенно считаясь с тем, в какой мере они согласуются с отдельными фактами. Выделим те особенности «нормальной» науки, которые позволяют охарактеризовать сообщество ученых, занимающееся разработкой такой науки, как коллективистическое по своей сути сообщество:

— уменьшение до одной числа тех теорий, которые конкурируют в объяснении исследуемой области явлений;

— твердое убеждение в том, что монополярная теория способна обеспечить решительное продвижение в изучении рассматриваемого круга явлений, что она впервые даст полное и исчерпывающее объяснение всех относящихся к делу фактов и исключит все аномалии;

— сведение к минимуму фундаментальных исследований, касающихся той парадигмы, которая лежит в основе нормальной науки;

— резкое ограничение критики и прежде всего критики, касающейся оснований нормальной науки;

— сведение всех задач научного исследования к конкретизации знания, даваемого нормальной наукой, развитию его деталей и распространению исходной и не подлежащей критике теории на всю исследуемую область;

— ограничение рассматриваемых проблем проблемами-головоломками, ответ на которые вытекает из принятой парадигмы и не требует введения новых фундаментальных допущений;

— нетерпимое отношение к тем, кто отказывается признать монополию теории, принимаемой нормальной наукой в качестве своей парадигмы.

Как и всякое коллективистическое сообщество, «нормальная» наука имеет свой символ веры и свою радикальную цель, своих вождей и своих врагов. Она предполагает энтузиазм своих сторонников, связанный с неуклонным и радикальным преобразованием знания в соответствующей области, и вместе с тем известный страх, что какие-то из постоянно обнаруживаемых аномальных явлений не удастся объяснить в рамках принятой и хорошо уже себя зарекомендовавшей парадигмы.

«Нормальная» наука предполагает, наконец, определенную систему действий, поскольку парадигмы направляют научное исследование как благодаря непосредственному моделированию, так и с помощью абстрагированных из них правил деятельности.

Концепция «нормальной» науки Куна вызвала оживленные споры, продолжавшиеся более двух десятилетий. Ее сторонники находили парадигмы и, соответственно, «нормальную» науку в самых разных областях знания, включая даже социологию и психологию; схема научного развития от «нормальной» науки через научную революцию снова к «нормальной» науке представлялась им универсальной, не знающей исключений. Те научные дисциплины, которые не укладывались в эту схему, оценивались как недостаточно зрелые и только находящиеся на пути к «нормальной» науке. Противники концепции «нормальной» науки и связанного с нею представления об основных этапах развития научного знания утверждали, что «нормальная» наука просто не существует.

### **«Анархическая наука» Фейерабенда**

Рекомендацию выбирать из множества теорий одну, обещающую наиболее плодотворные результаты, и упорно держаться за нее, несмотря на серьезные трудности, П. Фейерабэнд называет «принципом упор-

ства»<sup>1</sup>. Фейерабенд полагает, что, если цель ученого — изменение парадигмы, а не ее сохранение любой ценой, он должен быть готов принять вместо принципа упорства «принцип пролиферации», требующий постоянного изобретения альтернатив обсуждаемых точек зрения, включая даже выдвижение гипотез, противоречащих подтвержденным теориям.

Фейерабенд отвергает приверженность единственной точке зрения и показывает, что в некоторых областях знания нет и никогда не было парадигм, не допускающих критического обсуждения. «Физиология, нейрофизиология и некоторые разделы психологии далеко опередили современную физику в том, что научились делать обсуждение фундаментальных проблем существенной частью даже самых конкретных исследований. Содержание понятий не фиксировано жестко — они остаются открытыми и получают дополнительное разъяснение то от одной, то от другой теории. Ничто не указывает на то, что такая «философская» установка, которая, согласно Куну, лежит в основе подобного образа действий, препятствует прогрессу познания»<sup>2</sup>.

Позиция Фейерабенда — характерный пример отбрасывания самой концепции «нормальной» науки и диктуемой ею схемы научного развития.

Включение «нормальной» науки (сообщества ученых, занятых такой наукой) в число коллективистических сообществ позволяет дать ясные ответы на два ключевых вопроса, связанных с такой наукой: существует ли «нормальная» наука реально и является ли схема «нормальная» наука — революция — «нормальная» наука... и т. д. универсальной, приложимой ко всем без исключения научным дисциплинам.

---

<sup>1</sup> Фейерабенд П. Объяснение, редукция и эмпиризм // Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 118.

<sup>2</sup> Там же. С. 111.



Ответ на первый вопрос должен быть утвердительным. «Нормальная» наука существует, и Кун приводит убедительные примеры, подпадающие под его описание такой науки. Он правильно подчеркивает догматический, авторитарный и ограниченный характер «нормальной» науки. Верным является и его заключение, что она приводит к временному «ограничению мысли», что ученые в этот период в значительной мере перестают быть исследователями, или, по крайней мере, исследователями нового: вместо этого они стараются разрабатывать и конкретизировать уже известное.

Вместе с тем «нормальная» наука не является необходимым этапом в развитии каждой научной теории, миновавшей период своей предыстории. «Нормальная» наука представляет собой коллективистическое предприятие и, как всякое такое предприятие, не может быть универсальной. Не каждое общество проходит этап ясно выраженного коллективистического развития, не всякая политическая партия с необходимостью становится тоталитарной. Точно так же не каждая научная дисциплина со временем вступает в период «нормальной» науки и далее развивается, чередуя такие периоды с научными революциями.

Большинство гуманитарных наук явно не имеет ясных, общепринятых и не подвергающихся критике парадигм, задающих направление будущих исследований. Да и многие естественнонаучные теории никогда не приобретают тех ясных коллективистических черт, которые имеет «нормальная» наука.

Этап «нормальной» науки не только не универсален, но и столь же редок, как в социальном развитии редок чистый коллективизм, а в современном обществе — тоталитаризм. Реальные научные теории столь же разнообразны, как и способы социального устройства в разных странах или как способы организации и функционирования разных политических партий. Сказан-

ное означает, что идея, будто всякое научное развитие идет по одной и той же схеме, чередуя периоды «нормальной» науки с периодами научных революций, является существенным упрощением реальной эволюции научного знания. Таким же упрощением было бы представлять развитие каждого общества как переход его от предыстории к истории, сводящейся затем к схеме: «коллективизм — социальная революция — новая форма коллективизма...» и т. д.

«Нормальная» наука — только один из полюсов, к которому могут тяготеть реальные научные теории. Многие из них никогда не достигают этого полюса и не основывают свою деятельность на безусловном соблюдении «принципа упорства»

Другим полюсом, притягивающим к себе научные теории, является описываемая Фейерабендом «анархистская наука» с ее «принципом пролиферации» и максимой «допустимо все» (нет методологических принципов, всегда ведущих к успеху в научном исследовании, так же, как нет принципов, в любых условиях приводящих к неудаче). Анархистская наука является индивидуалистическим предприятием, и ее можно уподобить индивидуалистическому обществу.

Как редкая научная теория достигает коллективистического полюса, точно так же лишь немногие теории достигают индивидуалистического полюса. Большинство научных теорий движется между этими двумя полюсами, причем естественнонаучные теории, как правило, тянутся к форме коллективистической «нормальной» науки, а гуманитарные науки — к форме индивидуалистической анархистской науки.

### **Некоторые выводы**

Сопоставление средневекового теоретизирования со способом теоретизирования, свойственным «нормальной» науке, может быть, конечно, продолжено.

Параллель между ними распространяется не только на существо дела, но и на многие детали.

Но уже из сказанного ясно, что стили теоретического мышления прошлых эпох не являются чем-то однажды пройденным, основательно забытым и проявляющимся в современном мышлении лишь изредка, в форме случайного и неприятного рецидива. Исследование этих стилей позволяет более отчетливо понять развитие как науки в целом, так и отдельных научных теорий. С другой стороны, анализ эволюции научных теорий многое дает для понимания самих стилей мышления и их смены.

В сфере «нормальной» теории исследователь придерживается своеобразных принципов теоретизирования, во многом сходных с принципами, господствовавшими в Средние века. Но если в ту эпоху схоластический образец, требующий, прежде всего, твердости и жесткости ума, был универсальным и охватывал все случаи мышления, то «нормальная» теория с ее схемами мышления — только один из этапов в эволюции теории. Те мыслительные приемы, которые когда-то являлись единственно возможными, современный теоретик применяет только временно и лишь в той узкой области, где они требуются существом дела. Ориентируясь на старый образец, он отдает себе отчет в его несомненной ограниченности. Средневековые приемы в современном мышлении — только момент сложного целого, причем, как выражался Гегель, «преодоленный и снятый» момент.

Средневековая схоластика — это сама средневековая жизнь. Современная имитация схоластики — это лишь актерство, более или менее успешное изображение в нужном месте и для нужной цели черт ушедшего в прошлое образца.

## Глава 4.

# КОЛЛЕКТИВНОЕ ПОЗНАНИЕ ОБЩЕСТВ И ЦИВИЛИЗАЦИЙ

### 1. Коллективное, групповое и индивидуальное творчество

Одним из основных объектов социальной эпистемологии должно быть исследование *коллективного познания* — познания мира, общества и человека целостными обществами и цивилизациями. Сделано в этой сфере пока что совсем немного. Сам термин «коллективное познание» является совершенно новым, он никем не использовался ранее. Коллективному познанию, насколько можно судить, посвящена всего одна монография<sup>1</sup>.

Естественные языки, интуитивная логика, мораль, основные социальные институты, идеология, религия, фольклор, деньги, рынок, государство, ключевые социальные идеалы и нормы и так далее, едва ли не до бесконечности, — все это открыто не индивидуальным, а *коллективным разумом*, является результатом *коллективного творчества*. Сами человеческая история и коммуникация людей стоит в этом же ряду.

В этой главе ставятся три основных задачи. Во-первых, необходимо ввести в эпицентр философских размышлений понятия *коллективного разума*, *коллективного познания* и *коллективного творчества*. Пока что они в едва заметной форме пребывает на дальних окраинах философии, социологии и психологии. Во-вторых, требуется проанализировать конкретные образцы коллективного творчества и коллективного познания.

---

<sup>1</sup> См.: *Ивин А. А.* Философия коллективного творчества. Человеческая история, коммуникация, язык, игры, идеология и др. М.: Проспект, 2017.

В-третьих, следует попытаться выделить, хотя бы на этом, достаточно ограниченном материале, основные области коллективного творчества и познания, а также охарактеризовать ключевые особенности их продуктов.

Мыслят не только индивиды и их ограниченные группы, мыслят также общества и цивилизации, взятые как единое целое.

*Коллективный разум* — это мышление обширных, исторически устойчивых обществ и цивилизаций. *Коллективное творчество* представляет собой творчество целостных обществ и цивилизаций. *Коллективное познание* — это познание взятых как целое обществ и цивилизаций. Далее есть смысл говорить только о коллективном творчестве или коллективном разуме, предполагая, что все сказанное о них относится также к коллективному познанию.

Коллективное творчество охватывает не только коллективный разум, но и *коллективные чувства*, *коллективные представления* и *коллективную волю*. В результатах коллективного творчества соединяются в одно целое как результаты мыслительной деятельности огромного числа индивидов, составляющих общество или цивилизацию, так и результаты их чувственной и волевой деятельности.

Понятие «коллективное творчество» является многозначным. Нередко под таким творчеством имеют в виду творчество ограниченного числа людей, собранных вместе для решения какой-то одной или немногих связанных между собою задач. Коллективным в этом смысле является творчество инженеров и их помощников, конструирующих атомную бомбу (знаменитый «Манхеттенский проект»), баллистическую ракету или новый автомобиль. Такой творческий коллектив всегда строго очерчен и имеет не только ясно определенную цель, но и особое руководство, отвечающее за достижение этой

цели. Другим типом коллективного творчества являются издания, подобные хорошо известной «Википедии». Она ставит перед собою задачу коллективными усилиями самых разных людей создать максимально широкую и быстро изменяющуюся энциклопедию. Сейчас в оригинальной англоязычной версии «Википедии» — 450 тысяч статей и их число стремительно растёт, тогда как в созданных большими коллективами авторов энциклопедии «Британника» только 120 тысяч статей, а в «Большой советской энциклопедии» — около 100 тысяч. Коллектив, создающий «Википедию», не очерчен четко и не имеет никакого руководящего ядра. Но он имеет цель и сознательно стремится ее реализовать.

Коллективное творчество обществ и цивилизаций не имеет ни особого, созданного для решения определенной задачи, коллектива, ни руководящего им ядра. Оно не ставит перед собою никакой, сколь-нибудь ясно сформулированной цели. Коллективное творчество — это спонтанное творчество, осуществляемое обществом или цивилизацией как целым и не ставящее перед собою никаких даже неявно выраженных целей.

Люди, тысячелетиями создававшие интуитивную логику, не формулировали перед собой задачу, научиться «мыслить логически правильно». До возникновения науки логики они не имели ни малейшего представления о том, что такое логически правильное мышление. У создателей интуитивной логики была интуитивно ощущаемая ими острая необходимость мыслить правильно, и они постепенно научились так мыслить. Те племена и общины, которые в очень далекие от нас времена, создавали свои, столь разные языки, руководствовались не целью «создать свой язык». Ими двигали острое желание и безотлагательная необходимость общаться друг с другом, и эти социальные по своему характеру стимулы, а не какие-то сформулированные цели, приводили со временем к созданию

языков. Коллективное творчество движется не сознательно поставленной целью, а ощущаемой обществом *социальной необходимостью*, или нуждой.

В дальнейшем под «коллективным творчеством» будет пониматься только творчество обществ и цивилизаций, направляемое не сознательно поставленной целью, а смутно ощущаемой всем обществом *социальной потребностью*. Все другие виды целенаправленного творчества, осуществляемого сколь-угодно большими коллективами, будут относиться к *групповому творчеству*. Это несколько расходится с обычным употреблением понятий «групповое творчество» и «коллективное творчество». Но только таким путем можно придать новому, в сущности, понятию коллективного творчества не достающую ему пока однозначность.

Социальная жизнь опирается, прежде всего, на коллективное творчество и не могла бы существовать без последнего. Общество держится не на гениальных индивидах, открывающих грандиозные социальные идеи. Оно держится само по себе, опираясь, прежде всего, всего на собственное коллективное мышление. Что касается энтузиастических социальных идей, высказываемых особо одаренными индивидами и увлекающими за собой миллионы людей, то эти идеи, чаще всего, первоначально зарождаются в форме социальных мифов, порождаемых коллективным разумом. Индивиды лишь придают этим мифам отточенную форму. В Новое время эта форма сделалась наукообразной, что сообщило мифам большую притягательность. Так было с популярными в XX веке мифом коммунизма, мифом о всемогущей науке и т. д.

### **Преувеличение роли коллективного творчества**

Грандиозность открытий и достижений коллективного разума не должны вести, конечно, к умалению возможностей и достижений индивидуального интеллекта.

Большинство наших интеллектуальных реакций, пишет основатель социологии знания К. Манхейм, действительно имеет не творческий характер и представляет собою повторение определенных тезисов, форма и содержание которых были переняты нами из культурной среды в раннем детстве и на более поздних стадиях нашего развития и которые мы автоматически используем в соответствующих ситуациях. Они представляют собой, таким образом, результат условных рефлексов, подобно другим привычкам. Можно было бы сказать в связи с этим, что «индивиды *не создают* мыслительных образцов, благодаря которым они понимают мир, а перенимают эти образцы у своих социальных групп»<sup>1</sup>. Однако если бы мышление развивалось исключительно через создание образцов, одни и те же образцы распространялись бы вечно. Это, конечно же, не так: в дифференцированных и динамичных обществах мыслительные образцы постоянно подвергаются изменениям.

М. Ридли в короткой заметке «Почему интеллект каждого из нас по отдельности не имеет равным счетом никакого значения», помещенной в журнале «Эсквайр», говорит, что умнейшие люди, будь то психологи, антропологи или экономисты, полагают, что в основе достижений человечества лежит индивидуальный интеллект<sup>2</sup>. Они голосуют на выборах за умнейших кандидатов, поручают самым уважаемым экспертам выработать

---

<sup>1</sup> Манхейм К. Консервативная мысль // Он же. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 572.

<sup>2</sup> Мэтт Ридли — бывший научный обозреватель журнала «The Economist», бывший директор научного парка «Международный центр жизни», автор книг: Секс и эволюция человеческой природы (М.: Эксмо, 2011), Происхождение альтруизма и добродетели. От инстинктов к сотрудничеству (М.: Эксмо, 2013), Геном. Автобиография вида в 23 главах (М.: Эксмо, 2015), Рациональный оптимист: эволюция благосостояния (М.: Эксмо, 2015).



экономическую политику, приписывают открытия гению выдающихся исследователей и, главное, без конца выясняют, как вообще развивался индивидуальный человеческий разум. Но они не видят за деревом леса. Человечество обязано своими успехами не качествам отдельных личностей. Люди покорили планету не потому, что обладали большим мозгом: здоровенный мозг неандертальца не мешал тому оставаться лишь хищной обезьяной. Мозг объемом 1,2 литра и куча замечательных надстроек вроде языка были необходимым, но недостаточным условием возникновения цивилизации. Одна экономика работает лучше другой вовсе не потому, что ею правят более сообразительные люди, и великие открытия происходят не там, где собралось больше умников. «Достижения человечества — сугубо сетевой феномен. Только разделив труд, изобретя торговлю и узкую специализацию, люди обнаружили способ повышать качество жизни и производительность труда, развивать технологии и углублять копилку общих знаний. Этому есть масса подтверждений... Достижения человечества рождены коллективным разумом. Люди — нейроны цивилизации»<sup>1</sup>. Делая каждый свое дело, совершенствуясь в нем и обмениваясь результатами своих трудов, люди научились создавать вещи, которые даже не понимают. В эссе «Я, Карандаш» экономист Л. Рид замечает, что ни один человек на свете не знает, как изготовить карандаш, — это знание распределено между тысячами шахтеров, дровосеков, дизайнеров и фабричных рабочих. Из идеи «рассеянного знания» Ф. фон Хайека вытекает, в частности, что плановая экономика нигде и никогда не способна работать: самый мудрый человек не способен лучше распределить товары, чем коллективный мозг. Ридли горячо поддерживает мысль Хайека, что

---

<sup>1</sup> *Ridley M. Why the intellect each from us has not any significance // <http://esquire.ru/ideas/matt-ridley>.*

идея интеллекта, организованного снизу, должна быть на вооружении у всякого думающего человека.

О роли коллективного разума в жизни человека и общества написано прекрасно. Ридли прав во всем, кроме одного. Увлекаясь восхвалением неопенимой роли коллективного разума, он почему-то находит нужным признать индивидуальный разум, как если бы такое умаление последнего способствовало дополнительному возвеличению первого. На самом деле это не так.

Противопоставление коллективного разума и индивидуального разума должно исходить из общего принципа, что каждая из этих двух разновидностей разума необходима на своем месте и призвана решать свои специфические проблемы, по преимуществу недоступные другой форме разума. Индивидуальный разум не способен создать естественный язык или мораль. Но коллективный разум не решает математических проблем или проблем физики. Великая теорема Ферма была доказана индивидуальным разумом, коллективный разум проблему «доказательства» какой-либо конкретной идеи вообще никогда не ставит перед собою перед собою.

Нужно учитывать также, что имеются некоторые, хотя и немногие, области, в которых коллективный и индивидуальный разумы способны сотрудничать и взаимно дополнять друг друга. Так обстоит, например, дело в создании социальных идеалов и норм, в логике, в лексике и грамматике естественного языка, в фольклоре, многие тенденции которого продолжают индивидуальным творчеством, и т. д.

## **2. Интеллект, чувства, представления и воля как области коллективного творчества**

Коллективное творчество охватывает четыре основные области: *интеллект, чувства, представления и волю.*

Результатами интеллектуального коллективного творчества являются идеи, концепции, гипотезы и все другое, что дает коллективный разум как составная часть коллективной души. Эти результаты почти всегда являются смутными и неопределенными. Но они дают ту, пусть и сырую, основу, на которой индивидуальное и групповое творчество могут вы ткать по своему усмотрению и таланту самую совершенную для своего времени ткань.

В итоге чувственного коллективного творчества формируются присущие только человеку способы восприятия пространства, времени и движения. Опыт тысячелетий формирования сугубо человеческого видения пространства, времени и движения является тем *историческим априорным знанием*, на которое опирается каждый индивид в процессе своего приспособления к жизни в мире и в обществе. Человечество очень долго училось восприятию пространства, времени и движения, накопило в этом огромный коллективный опыт, и затем передает его каждому новому своему члену. И передает этот опыт не одномоментно, в минуты рождения и первых дней или месяцев жизни индивидов, а на протяжении всей их жизни.

Коллективная составляющая, почерпнутая из общечеловеческого коллективного опыта, несомненно, присутствует и в таких основополагающих чувствах человека как любовь, радость, грусть, страх, гнев. Эта составляющая входит и в каждое из многообразных проявлений этих чувств. В число страхов человека, имеющих, помимо сугубо индивидуальной, также коллективную компоненту, входят и такие специфические его страхи, как страх оценки, страх ошибки, страх нового, страх одиночества, страх ответственности, страх разочарования в себе, страх будущего, страх за свою жизнь и даже такие его страхи, как страх темноты и страх высоты.

Коммуниитарная, или общинная, составляющая имеется во всех состояниях человека, вызванных гаммой чувств. В числе таких состояний: нервозность, пренебрежение, вредность, огорчение, нетерпимость, вседозволенность, пренебрежение, недовольство, вредность, вдохновение, воодушевление и т. п.

Эмоции человека трудно сколь-нибудь однозначно отграничить от его чувств. В данном контексте это, однако, несущественно. Достаточно учитывать то, что эмоции более непосредственны, чем чувства и дальше, чем последние отстоят от интеллекта. В теории дифференциальных эмоций, предложенной американским психологом И. Изардом, эмоция понимается как сложный процесс, имеющий нейрофизиологический, нервно-мышечный и феноменологический аспекты<sup>1</sup>. Переживание эмоции способно создавать в сознании процесс, совершенно независимый от познавательных процессов. Изард выделяет десять качественно различных «фундаментальных» эмоций: интерес-возбуждение, радость, удивление, горе-страдание, гнев-ярость, отвращение-омерзение, презрение-пренебрежение, страх-ужас, стыд-застенчивость, вина-раскаяние. Первые три эмоции относятся к положительным, остальные семь — к отрицательным. Каждая из фундаментальных эмоций лежит в основе целого спектра состояний, различающихся по степени выраженности.

Как и чувства человека, его эмоции связаны с коллективной чувственностью и зависят от нее, во всяком случае, в формах своего проявления.

Подробное перечисление чувств и эмоций человека необходимо по той простой причине, что без него останется непонятной та широта, с которой коллективная чувственность вторгается в групповую и индивидуальную

---

<sup>1</sup> См.: Изард И. Эмоции человека. М., 1980. С. 52–71.

чувственную жизнь. Классификации чувств и эмоций могли бы быть, разумеется, иными. Предложены десятки таких классификаций. Но конкретный характер классификации здесь не так уж и важен.

Гораздо большее значение имеет выявление того огромного размаха, с каким коллективная чувственность вторгается в чувственную жизнь человека. Диапазон такого вторжения грандиозен: он начинается с восприятия пространства и времени и заканчивается боязнью высоты и страхом одиночества. Коллективная чувственность проникает в человека до самых основ его чувствующей души.

Волевое коллективное творчество проявляется в социальных революциях, в социальных беспорядках и бунтах, в выборах и референдумах, демонстрациях и манифестациях и т. п.

Социальное творчество обычно определяется как высшая форма социальной деятельности, созидательный процесс, направленный на преобразование сложившихся и создание качественно новых форм социальных отношений и социальной действительности. Очевидно, однако, что волевое коллективное творчество может быть не только созидательным, но и разрушительным процессом. Достаточно вспомнить гражданские войны, в которых гибнут сотни тысяч, а то и миллионы людей, стираются старые границы и появляются новые, исчезают одни страны и появляются совершенно другие.

### **Строение человеческой души**

Разделение коллективного творчества на интеллектуальное, чувственное, представляющее и волевое восходит к античным спорам о строении человеческой души.

На вопрос, является ли душа простой или сложной, Платон отвечает в четвертой книге «Государства». Душа должна состоять из трех частей: из разумного или расчетливого начала, из яростного или гневного и из неразумного и вожделеющего. Части души действуют зачастую в прямо противоположном направлении. При этом здоровое состояние всей души возможно только тогда, когда разумная часть господствует, яростная проводит в жизнь приказы разумной, а вожделеющая кротко повинуетя, не смея и мечтать о своей толике власти. В этом случае, по Платону, в душе реализуется справедливость, поскольку каждая из частей делает то, что ей установлено от природы<sup>1</sup>. В «Федре» Платон уподобляет душу колеснице, запряженной двумя конями: черный конь — вожделеющая душа — не слушает приказов и нуждается в постоянной узде, так как он стремится перевернуть колесницу, сбросить ее в пропасть; белый конь — страстная душа, хотя и старается идти своей дорогой, но не всегда слушается возницу и нуждается в постоянном присмотре; разумную часть души Платон отождествляет с возницей, который ищет правильный путь и направляет по нему колесницу, управляя конем<sup>2</sup>.

Платон упускает, однако, из виду одну из четырех основных составляющих человеческой души — ее *представления*. В них соединяются воедино все остальные части души — разум, чувства и во многом также воля. Характерными примерами представлений могут служить религия, социальные образцы, включая образец совершенного для своего времени человека, и т. п. Без представлений душа, очевидно, неполна.

---

<sup>1</sup> Платон. Государство 441–442.

<sup>2</sup> Платон. Федрa 253–254.

### 3. Из истории исследования коллективного творчества

История изучения коллективного творчества пока является довольно короткой и явно неполной. Но важно начать ее писать.

#### А. Смит о «невидимой руке рынка»

Исследовать коллективное творчество первым начал, судя по всему, английский экономист Адам Смит. Вторая глава его знаменитой книги о природе и причинах богатства народов (1776) посвящена «невидимой руке рынка», управляющей разделением труда, конкуренцией, ценами и т. д. Смит писал: «Разделение труда, приводящее к таким выгодам, отнюдь не является результатом чьей-либо мудрости, предвидевшей и осознавшей то общее благосостояние, которое будет порождено им: оно представляет собою последствие — хотя очень медленно и постепенно развивающееся — определенной склонности человеческой природы, которая отнюдь не имела в виду такой полезной цели, а именно склонности к торговле, к обмену одного предмета на другой»<sup>1</sup>. Всякий человек употребляет капитал на поддержку промышленности только ради прибыли, поэтому он всегда будет стараться употреблять его на поддержку той отрасли промышленности, продукт которой будет обладать наибольшей стоимостью и обмениваться на наибольшее количество денег или других товаров. Но годовой доход любого общества всегда в точности равен меновой стоимости всего годового продукта его труда или, вернее, именно и представляет собой эту меновую стоимость. И поскольку каждый

---

<sup>1</sup> Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М.: Директ-Паблишинг, 2008. Кн. 2. С. 14–15.

отдельный человек старается по возможности употребить свой капитал на поддержку отечественной промышленности. При этом так направлять эту промышленность, чтобы продукт ее обладал наибольшей стоимостью, постольку он обязательно содействует тому, чтобы годовой доход общества был максимально велик. Обычно он не имеет в виду содействовать общественной пользе и не сознает, насколько он содействует ей. Предпочитая оказывать поддержку отечественному производству, а не иностранному, он имеет в виду лишь свой собственный интерес. Осуществляя это производство таким образом, чтобы его продукт обладал максимальной стоимостью, он преследует лишь свою собственную выгоду, причем в этом случае, как и во многих других, он *невидимой рукой* направляется к цели, которая совсем и не входила в его намерения; при этом общество не всегда страдает от того, что эта цель не входила в его намерения. Преследуя свои собственные интересы, он часто более действительным образом служит интересам общества, чем тогда, когда сознательно стремится делать это<sup>1</sup>.

Таким образом, отдельный индивид, стремясь к собственной выгоде, независимо от его воли и сознания, направляется к достижению экономической выгоды и пользы для всего общества. Каждый производитель преследует собственную выгоду, но путь к ней лежит через удовлетворение чьей-либо потребности. Множество производителей, как будто движимое невидимой рукой, активно, эффективно и добровольно реализует интересы всего общества, причем чаще всего даже не задумываясь об этом, а преследуя лишь собственный интерес. Фактически, «невидимой рукой» Смит называет объективный рыночный механизм, который координирует решения покупателей и продавцов.

---

<sup>1</sup> См.: Там же. С. 16.



Изучение коллективного творчества началось, таким образом, с исследования его действия в экономике. Выражение *невидимая рука рынка* стало популярной метафорой, впервые использованной Смитом для описания механизма влияния индивидуальных интересов на максимизацию общественного богатства.

Можно отметить, впрочем, что идея коллективного творчества проскальзывала и намного раньше Смита. Еще Т. Гоббс в «Левиафане» (1651) упоминал концепцию полумифического «группового разума», участвовавшего в создании государства<sup>1</sup>.

### **«Рассеянное знание» А. Хайека**

Понятие «рассеянного знания» А. Ф. Хайека, которое он называл своим основным и даже единственным открытием, близко по своему смыслу понятию коллективного разума. Хайек был одним из ведущих критиков коллективизма в XX веке. Он считал, что все формы коллективизма — даже теоретически основанные на добровольном сотрудничестве — могут существовать только благодаря поддержке государства. В качестве объяснения этого факта Хайек выдвинул теорию неполноты информации, неизбежной при описании сложной системы. В результате неполноты информации централизованно управляемая экономика принципиально неработоспособна или, по крайней мере, значительно уступает рыночной экономике.

Еще в 1920-е гг. Хайек заметил, что в обществе, основанном на разделении труда, происходит и разделение информации («рассеянное знание»). Получение этой информации затруднено как случайным характером самой экономической деятельности, так и несогласованностью интересов ее участников. Поэтому

---

<sup>1</sup> См.: Гоббс Т. Левиафан. М.: Мысль, 1965. Часть 2. О государстве.

отдельный плановик будет не в состоянии достаточно точно описать в целом плановую экономику. В целях предоставления плановику полномочий, которые обеспечили бы необходимый для центрального планирования объем познаний, централизованная власть оказывала бы существенное влияние на общественную жизнь, развиваясь в сторону *тоталитаризма*. Хайек не оспаривал морально высоких целей некоторых социалистов, однако считал предложенный ими путь опасным<sup>1</sup>.

### Предпонимание в философской герменевтике

Существенный вклад в исследование коллективного творчества вносит современная *философская герменевтика*. Сама она, однако, не говорит прямо ни о коллективном разуме обществ и цивилизаций, ни о коллективном творчестве.

Д. Блайчер определяет герменевтику как «теорию или философию интерпретации значения» и выделяет в качестве «основной герменевтической проблемы» исследование «форм и способов выражения человеческой субъективности в определенных системах ценностей и формах человеческой жизнедеятельности»<sup>2</sup>.

Герменевтическая философия включает, по Блайчеру, экзистенциально-онтологическую герменевтику М. Хайдеггера, теологическую герменевтику Р. Бульмана и философскую герменевтику Х.-Г. Гадамера. Помимо этих трех основных течений Блайчер выделяет в качестве «новой перспективы» феноменологическую герменевтику П. Рикера.

Объекты, связанные с деятельностью человека, могут быть постигнуты только на основе интуитивного

---

<sup>1</sup> Хайек Ф. А. Использование знания в обществе / Индивидуализм и экономический порядок. М., 2000. Гл. 5.

<sup>2</sup> Bleicher J. Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique. L., 1980. P. 1.

переживания и последующего истолкования, предполагающего определенного рода слияние субъекта познания с познаваемым объектом и понимание первым второго.

«Понимание» в этом смысле противостоит объяснению естественнонаучного характера. Существо объяснения состоит в подведении некоторых частных явлений под общий закон, и соответственно задача естественных наук заключается в раскрытии таких законов и тем самым — единообразия природы. Понимание же является не постижением истины, а постижением ценности, которая носит субъективный характер и стандарты которой меняются от человека к человеку, от среды к среде и от общества к обществу. Если истина открывается на пути обобщения опыта и эксперимента, то ценность может быть открыта только посредством «интуитивного соприкосновения» с нею.

В частности, П. Рикер энергично подчеркивает роль субъекта, интерпретации и видит в этом отличие герменевтики как философской дисциплины от структурализма и лингвистики как научных областей знания. И структуралистское, и лингвистическое объяснение направлено на бессознательную систему, которая конституирована различиями и противоположностями, независимыми от субъекта. Герменевтика же есть «сознательное овладение детерминированной символической основой, совершаемое субъектом, который находится в том же самом семантическом поле, как и то, что он понимает»<sup>1</sup>.

«Истолкование» в смысле герменевтики во многом остается подобным акту художественного творчества, понятному к тому же в субъективистском духе. Стремясь избежать крайнего релятивизма и субъективизма,

---

<sup>1</sup> *Ricoeur P. Le conflit des interpretations. Essays d'hermeneutique. Paris, 1969. P. 58.*

некоторые представители герменевтики пытаются найти общую основу для всех многообразных специфических «пониманий».

Этой основой объявляется *предпонимание* как возможность всякого понимания и общения людей. Предпонимание должно иметь *дорerefлексивный* и *внеаучный характер*, так как оно лежит в фундаменте всякой рефлексии и науки. Оно должно представлять собой нечто онтологическое, поскольку на него опираются все отношения между людьми. Гадамер отождествляет предпонимание с *предрассудком*, т. е. с суждением, вынесенным до всякого исследования существующих фактов. Любой процесс понимания исторического объекта отправляется от некоторого предварительного представления о его смысле. По Гадамеру, эта предварительная «подготовка» основывается на предрассудках культурной традиции, и именно они, а не рационально-логические моменты определяют сущность человеческого мышления. Анализируя роль предрассудка в процессе научного понимания, Гадамер приходит к выводу, что реализация идеала науки без предрассудков невозможна, поскольку остается неизвестной сущность научного мышления<sup>1</sup>.

К. Апель полагает, что «донаучное понимание» Гадамера, по существу, антинаучно. Сам Апель постулирует в качестве подлинной основы понимания определенную предструктуру, которая не дана в опыте и эксперименте, — некое «герменевтическое априори»<sup>2</sup>.

Как понятие «предпонимания», так и понятие «предрассудка» выражают в своеобразной форме убеждение в социальной и исторической детерминации познания

---

<sup>1</sup> См.: Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. С. 317–341.

<sup>2</sup> См.: Apel K.-O. Transformation der Philosophie. Freiburg a. M., 1973. S. 59–60.

вообще и гуманитарного и социального познания в частности. Эти понятия являются другой формой выражения того, что я называю «историческим априорным знанием», или просто «историческим априори». Горизонт познания всегда исторически обусловлен и ограничен. Беспредпосылочное познание — независимо от того, идет ли речь об изучении истории или об изучении природы, — является, в сущности, фикцией. Однако конкретизация этой правильной общей посылки в философской герменевтике вырождается, как правило, в отрицание возможности самой объективной истины, в растворении ее в тех различных перспективах, в которых она может рассматриваться. Апология «предрассудка», «предструктурь», «герменевтического априори», истолкование языка как «горизонта герменевтической онтологии», призывы к устранению идеологии как главного препятствия на пути к пониманию — все это оказывается, в конце концов, манифестацией субъективизма, органически входящего в ткань герменевтики. Абсолютизация предпонимания как чего-то изначального и дорефлексивного, резкое противопоставление его пониманию означают утверждение примата традиции над рефлексией, неспособность отобразить «колебания» смысла между бесконечностью невысказанного и конечностью сказанного. Предпонимание, являющееся исходным моментом движения к пониманию, само исторично. Оно определяется меняющимися условиями социальной жизни, достигнутым уровнем познания и соответственно понимания. Познание реализуется в определенных исторических и социальных условиях. Но чем дальше оно продвигается, тем глубже понимаются сами его предпосылки. Абсолютизация герменевтикой дорефлексивного предпонимания воспроизводит тот фундаментализм, который был характерен для мышления Нового времени<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> См. в этой связи: *Ивин А. А.* Современная философия науки. М.: Высшая школа, 2004. С. 448–457.

Исследование коллективного разума и его продуктов во многом остается, однако, делом будущего. Важность такого исследования невозможно переоценить.

#### **4. Создание и развитие человеческой истории**

Самым большим достижением коллективного творчества является, без сомнения, постепенное, продолжавшееся многие тысячелетия создание и постоянное развитие *человеческой истории*. Без истории не было бы ни человеческой коммуникации, ни естественных языков и интуитивной логики и ничего другого, что мы ставим теперь в заслугу коллективному творчеству.

Человечество прошло путь от примитивного первобытного общества, добывавшего огонь трением, до современного постиндустриального общества, запускающего космические спутники и готовящегося к полетам на другие планеты. Постоянное развитие — одна из наиболее фундаментальных характеристик человеческого общества. Рассматривать общество вне истории, отвлекаясь от его непрерывного изменения, все равно, что рассуждать о жизни отдельного человека, абстрагируясь от того, что он в определенный момент рождается, затем взрослеет, старится и умирает. Всякое общество есть результат предшествующей истории, точка пересечения разнородных, а зачастую и противоречивых тенденций, идущих из прошлого через настоящее в будущее. Теория общества, не принимающая во внимание исторически конкретное время его существования, его прошлое и его будущее, является не просто абстрактной и малополезной, а пустой и вредной.

Из многих тысячелетий человеческой истории более или менее точно известны только последние шесть тысяч лет. Истоки человечества покрыты глубоким мраком, и о них можно только догадываться. Будущее

человечества неопределенно. Трудно сказать, что будет даже спустя 100 лет, когда окажутся исчерпанными запасы нефти, газа, угля и т. п., а численность человечества удвоится или утроится.

Никакой общепринятой концепции человеческой истории пока не существует. Нет даже относительно устойчивых исторических школ, развивающих какое-то общее и обоснованное представление об истории. Едва ли не у каждого крупного философа и социолога, затрагивающего общие проблемы хода истории, имеется свое решение этих проблем. Естественно предположить, что в индивидуалистических обществах и цивилизациях такая ситуация с представлениями об общем ходе истории будет существовать неопределенно долго.

Коллективистическое общество всегда имеет ясно сформулированное представление о ходе истории и ее конечной цели. Но это представление кажется индивидам такого общества хорошо обоснованным только до тех пор, пока оно устойчиво. Как только общество начинает слабеть и шататься, ход истории теряет свою ясность, а ее цель становится туманной.

## **5. Человеческая коммуникация**

Интуитивные навыки коммуникации — это те интуитивные представления о принципах общения людей, которые складываются стихийно в процессе повседневной практики их общения. Интуитивные принципы коммуникации существуют уже многие тысячелетия, они являются столь же древними, как и само человечество.

Коммуникация во многом кажется естественной и простой, потому что она представляет собой продукт коллективного творчества. Она вырастает из глубин культуры общества и изменяется вместе с ним. Отдельные

индивиды втягиваются в процесс коммуникации с момента своего рождения и, может быть, еще до него, в процессе внутриутробного развития. Общаться с другими людьми для человека так же естественно и легко, как смеяться, плакать и дышать.

Обычность, постоянная повторяемость речевого общения создает впечатление не только естественности, но и своеобразной простоты употребления языка для целей коммуникации. Кажется, что взаимопонимание собеседниками друг друга является элементарным делом, если, конечно, выполняются некоторые простейшие условия: скажем, разговор ведется на языке, известном обоим; словам придаются их обычные значения; пословицы и метафоры не истолковываются буквально и т. п. Понимание представляется нормой, а случаи непонимания — отклонениями от нее, недоразумениями.

Представление о понимании как о чем-то крайне простом, дающемся само собою и не требующем особых размышлений, очень распространено. Настолько распространено, что даже само слово «понимать» в обычном языке редко используется в своем основном значении — схватывать или усваивать смысл сказанного. Широко употребляемые и ставшие уже стандартными выражения «они не поняли друг друга», «говорили на разных языках» и т. п. означают обычно вовсе не то, что выяснявшие свои отношения люди не улавливали смысла употреблявшихся ими высказываний. Напротив, им было ясно, о чем шла речь. Но именно поэтому они, как принято выражаться, «не поняли один другого» и «говорили на разных языках»: их позиции, изложенные, быть может, со всей доступной ясностью и убедительностью, оказались все-таки несовместимыми. «Не понять» чаще всего как раз и означает «не принять чужую точку зрения».



## Принцип вежливости

Чтобы подчеркнуть трудности исследования коммуникации, приведем в качестве примера один из принципов эффективного общения — *принцип вежливости*.

Коммуникация — это общение двух или более сторон. Задача каждой из этих сторон — убедить другую сторону или другие стороны, если общение не является двусторонними, в своей правоте и приемлемости предлагаемых ею решений. Это говорит о том, что *теория аргументации*, исследующая способы убеждения и также являющаяся произведением коллективного творчества, является тем железным каркасом, на котором держится все здание коммуникации. Общение без стремления убедить другую сторону в своей правоте — довольно пустая трата времени. Чаще всего это незамысловатый диалог или всего-навсего пустая болтовня.

Принцип вежливости можно было бы назвать также «принципом взаимной вежливости». Этот принцип всецело принадлежит речевому этикету и требует удовлетворения ряда требований, распространяющихся не только на речевое общение, но и на другие виды межличностных отношений.

Принцип вежливости предполагает выполнение, по меньшей мере, следующих требований:

- максима такта (Соблюдай интересы другого! Не нарушай границ его личной сферы!);
- максима великодушия (Не затрудняй других!);
- максима одобрения (Не ругай других!);
- максима скромности (Отстраняй от себя похвалы!);
- максима согласия (Избегай возражений!);
- максима симпатии (Высказывай благожелательность!).

Принцип вежливости опирается, в первую очередь, на насчитывающую многие тысячелетия практику успешной коммуникации. Попытка обосновать данный принцип путем логического выведения его из каких-то более общих положений не способна привести к успеху. Трудно вообще вообразить такие общие социальные требования, из которых удалось бы вывести рассматриваемый принцип. Целевое обоснование тоже вряд ли окажется, поскольку не особенно ясны те цели, достижению которых должно способствовать соблюдение принципа вежливости. Кроме того, если даже эти цели будут указаны, едва ли можно надеяться, что с их помощью удастся понять ту чрезвычайную гибкость, которая всегда должна сопутствовать приложению принципа вежливости.

Особенность принципа вежливости в том, что не только его нарушение, но и его неумеренно усердное соблюдение вызывает дискомфорт. Вежливость по своей природе асимметрична: то, что вежливо по отношению к адресату, может оказаться некорректным по отношению к говорящему.

Например, говорящий находит вежливым сказать собеседнику приятное, слушающий же считает долгом воспитанного человека не согласиться с комплиментом. Требования принципа вежливости способны поставить адресата речи в неловкое положение, между тем как говорящий не должен, следуя этим же принципам, затруднять его, отводя ему роль экзаменуемого.

Таким образом, максимы вежливости легко вступают между собою в конфликт. Такт и вежливость побуждают к отказу от любезных предложений. Но максима «Не возражай!» требует, чтобы предложение было принято. Если дело касается угощения, то при буквальном соблюдении первого требования адресат останется голодным, а при скрупулезном соблюдении второго

требования он станет жертвой «демяновой ухи», описанной И. С. Крыловым. Преувеличенная вежливость ведет к комедии бездействия, возникающей в симметричных ситуациях. Не желая казаться невежливым, каждый уступает дорогу другому, и, в конце концов, оба сразу принимают уступку противной стороны. Как раз такой случай описывает Н. В. Гоголь в романе «Мертвые души». Перед открытой, довольно узкой дверью хозяин дома Манилов и его гость Чичиков несколько раз повторяют: «Только после вас!». Дело кончается тем, что оба начинают с извинениями одновременно протискиваться в дверь.

Вряд ли есть такие общие, имеющие долгую историю требования к человеку или к обществу, из которых вытекали бы все тонкости применения принципа вежливости. Маловероятно, что можно выявить общие, чрезвычайно стабильные цели, необходимостью которых удалось бы объяснить гибкий, требующий постоянного учета контекста принцип. Принцип вежливости опирается преимущественно на традицию общения людей, насчитывающую многие тысячелетия. Его нельзя, выучив однажды, затем безукоризненно применять в дальнейшем. Он усваивается не из теории, а из каждодневной практики общения.

Кстати говоря, сам принцип вежливости и максимы, входящие в него, были сформулированы специалистами по коммуникации только во второй половине прошлого века. До этого считалось, что человеческое общение является чрезвычайно гибким и настолько зависит от ситуации, что вообще не подчиняется каким-либо ясным универсальным правилам.

## 6. Естественный язык

Естественный язык, называемый также «повседневным» или «разговорным», — необходимое средство коммуникации. Незнание его выразительных возможностей, неумение воспользоваться ими для достижения целей коммуникации способны сделать ее малоэффективной, а то и просто бесполезной.

Язык, на котором мы говорим, является — пусть это не покажется странным — полноправным соавтором всех наших мыслей и дел. И притом таким соавтором, который нередко более велик, чем мы сами. В известном смысле, он «классик», а мы только современники самих себя.

Источник обычно не бросающегося в глаза величия языка и его тайной мудрости в том, что в нем зафиксирован и сосредоточен опыт многих поколений, особый взгляд целого народа на мир.

«Если бы не было речи, то не были бы известны ни добро, ни зло, ни истина и ни ложь, ни удовлетворение и ни разочарование. Речь делает возможным понимание всего этого. Размышляйте над речью» («Упанишадь»).

С первых лет детства, втягиваясь в атмосферу родного языка, мы усваиваем не только определенный запас слов и грамматических правил. Незаметно для самих себя мы впитываем также свою эпоху, как она выразилась в языке, и тот огромный прошлый опыт, который отложился в нем.

Естественный язык складывается стихийно и постепенно. Его история неотделима от истории владеющего им народа. Искусственные языки, сознательно создаваемые людьми для особых целей, как правило, более совершенны в отдельных аспектах, чем естественный язык. Но это совершенство в отношении узкого класса

целей по необходимости оказывается недостатком в отношении всех иных задач.

Естественный язык столь же богат, как и сама жизнь. Разнородность, а иногда и просто несовместимость выполняемых им функций — причина того, что не каждую из своих задач он решает с одинаковым успехом. Но как раз эта широта не дает языку закостенеть в жестких разграничениях и противопоставлениях. Он никогда не утрачивает способности изменяться с изменением жизни и постоянно остается столь же гибким и готовым к будущим переменам, как и она сама.

Разнообразные искусственные языки, подобные языкам математики, логики и т. д., и генетически и функционально вторичны в отношении естественного языка. Они возникают на базе последнего и могут функционировать только в связи с ним.

Обычный язык, предназначенный, прежде всего, для повседневного общения, имеет целый ряд своеобразных черт.

Этот язык является аморфным как со стороны своего словаря, так и в отношении правил построения выражений и придания им значений. В нем нет четких критериев осмысленности утверждений. Не выявляется четко логическая форма рассуждений.

Эти и другие особенности обычного языка говорят, однако, не столько об определенном его несовершенстве, сколько о могуществе, гибкости и скрытой силе.

Богатый и сложный естественный язык требует особого внимания к себе. В большинстве случаев он верный и надежный помощник. Но если мы не считаемся с его особенностями, он может подвести и построить неожиданную ловушку.

## Некоторые особенности естественного языка

Одна из основных трудностей одинакового понимания говорящими друг друга связана с тем, что слова, как правило, многозначны, имеют два и больше значений.

Словарь современного русского литературного языка указывает семнадцать разных значений самого обычного и ходового глагола «стоять» с выделением внутри некоторых значений еще и ряда оттенков: «находиться на ногах», «быть установленным», «быть неподвижным», «не работать», «временно размещаться», «занимать боевую позицию», «защищать», «стойко держаться в бою», «существовать», «быть в наличии», «удерживаться» и т. д.

Подавляющее большинство слов многозначно. Между некоторыми их значениями трудно найти что-то общее (скажем, «глубокие знания» и «глубокая впадина» являются «глубокими» в совершенно разном смысле). Между другими же значениями сложно провести различие. При этом чаще всего близость и переплетение значений характерны именно для ключевых слов, определяющих значение языкового сообщения в целом. Во многом это свойственно и философскому, и научному языку.

Многозначность — естественная и неотъемлемая черта обычного языка. Сама по себе она еще не недостаток, но таит в себе потенциальную возможность логической ошибки.

В романе испанского писателя К. Рохаса король говорит художнику Ф. Гойе: «...свободным на самом деле можно быть лишь в том случае, если тебя не зачинали. Свободны только те, которые никогда не были, ибо даже мертвые отбывают наказание».

У многих, притом у ключевых, слов многозначность бывает такой, что в разных своих значениях они обозначают прямо противоположные вещи. «Свободным»

обычно называют человека, действующего без принуждения, делающего без препятствий со стороны то, что он находит нужным. В другом, весьма скептическом и мрачном смысле свободны только мертвые, поскольку в реальной жизни будто бы невозможно быть свободным. В еще более мрачном смысле слов короля свободны лишь те, кто вообще никогда не появится на свет. Оба эти смысла превращают свободу в чистейшую фикцию.

Многие понятия не только естественного языка, но и языка науки являются неточными или неясными. Нередко это оказывается причиной непонимания и споров.

В случае неточных понятий не всегда ясно, какие именно вещи подпадают под них, а какие нет.

Употребление неточных понятий способно вести к парадоксальным заключениям. Нет песчинки, убрав которую мы могли бы сказать, что с ее устранением оставшееся нельзя уже называть домом. Но ведь это означает как будто, что ни в какой момент постепенной разборки дома — вплоть до полного его исчезновения — нет оснований заявить, что дома нет. Естественно, что наука стремится исключать неточные понятия, как и содержащие их неразрешимые высказывания, из своего языка. Однако ей не всегда удается это сделать. Многие ее понятия заимствованы из повседневного языка, модификация и уточнение их далеко не всегда и не сразу приводят к успеху.

Неточными являются, в частности, обычные понятия, связанные с измерением пространства и времени. На это впервые обратил внимание А. Эйнштейн. Он показал, что понятия «одновременные события» и «настоящее время» не являются точными. Точно так же обстоит дело с понятием пространственного совпадения.

То, что понятия в большинстве своем являются неточными, означает, что каждый язык, включая и язык любой научной теории, более или менее неточен.

## 7. Социальные образцы

Особого анализа требует такой продукт коллективного творчества как *социальные образцы*. В необозримом мире социальных образцов протекает вся жизнь человека, от рождения до смерти. Сам он этого зачастую даже не замечает. Но он пользуется образцами хорошего врача и адвоката, хорошего плотника и инженера, хорошего автомобиля и космической ракеты, хороших свадеб, развода и похорон и т. д.

*Социальный образец* можно определить как устойчивое представление о том, каким *должен быть* рассматриваемый объект. Образцы являются одной из тех социальных ценностей, которыми руководствуется в своем поведении каждый.

Образцы можно подразделить на *образцы действий* и образцы *иных вещей*. Первые можно назвать *идеалами*, вторые — *стандартами*.

Не только для действий, но и для всего того, с чем регулярно сталкивается человек, будь то топоры, часы, пожары, свадьбы, похороны, разнообразные церемонии и т. д., существуют образцы, говорящие о том, какими должны быть объекты данного рода. Для вещей разных типов имеются разные стандарты: свойства, ожидаемые от хороших молотков, не совпадают со свойствами, требуемыми от хороших адвокатов и тем более от хороших часов. И идеалы, и стандарты изменяются со временем: хороший римский военачальник вполне мог бы оказаться плохим современным полководцем, и наоборот. Хорошие римские часы определенно уступили бы современным самым дешевым часам.

Образцом может быть реальный человек, взятый во всем многообразии присущих ему черт. Нередко в качестве образца выступает поведение какого-то реально-го человека в определенной, достаточно узкой области:



есть образцы любви к ближнему, любви к жизни, самопожертвования и т. д. Образцом может служить также поведение вымышленного лица: литературного героя, героя мифа, легенды и т. д. Иногда такой герой выступает не как целостная личность, а демонстрирует своим поведением только отдельные добродетели или пороки.

Безразличие к каким-либо образцам само по себе может выглядеть как образец: в пример иногда ставится тот, кто умеет избежать соблазна подражания.

Образец обладает определенным авторитетом и престижем: неизвестным, никак себя не зарекомендовавшим себя людям вряд ли кто подражает, кроме, возможно, их собственных детей. Как заметил Ж. Ж. Руссо, «обезьяна подражает человеку, которого она боится, и не подражает презираемым ею животным; она находит правильным то, что делает высшее по сравнению с ней существо»<sup>1</sup>.

Образцы, или идеалы, играют исключительную роль в социальной жизни, в формировании и укреплении социальных ценностей. Человек, общество, эпоха характеризуются теми образцами, которым они следуют, а также тем, как они эти образцы понимают.

Интересно отметить, что если образцом выступает реальный человек, имеющий обычно не только достоинства, но и определенные недостатки, нередко бывает, что эти его недостатки оказывают на поведение других людей большее воздействие, чем его неоспоримые достоинства. Как замечает Б. Паскаль, «пример чистоты нравов Александра Великого куда реже склоняет людей к воздержанности, нежели пример его пьянства — к распущенности. Совсем не за-

---

<sup>1</sup> Руссо Ж.-Ж. Эмиль, О воспитании // Он же. Избранные произведения. Т. 2. М.: Художественная литература, 1961. С. 395.

зорно быть менее добродетельным, чем он, и прости-тельно быть столь же порочным»<sup>1</sup>.

Наряду с образцами существуют также *антиобразцы*, которые используются, чтобы дать отталкивающие примеры поведения и тем самым отвратить от такого поведения.

Воздействие антиобразца на некоторых людей иногда оказывается даже более эффективным, чем воздействие образца. Об этом хорошо писал Мишель Монтень: «Есть, может быть, и другие люди, вроде меня, которые полезный урок извлекают скорее из вещей неблагоприятных, чем из примеров, достойных подражания, и скорее отвращаясь от чего-то, чем следуя чему-то. Этот род науки имел в виду Катон Старший, когда говорил, что мудрец большему научится от безумца, чем безумец от мудреца, а также упоминаемый Павсанием древний лирик, у которого в обычае было заставлять своих учеников прислушиваться к игре жившего напротив плохого музыканта, чтобы на его примере учились они избегать неблагозвучия и фальши»<sup>2</sup>.

Не для всякого поведения имеются образцы и антиобразцы, точно так же, как не для всяких объектов существуют стандарты. Идеалы и стандарты складываются в процессе человеческой деятельности и являются своеобразными выводами из нее. Эти выводы могут касаться лишь регулярно вовлекаемых в человеческую деятельность объектов.

Образцы служат обычными основаниями формулируемых человеком оценок. Но нужно учитывать, что не каждая оценка опирается на тот или иной образец. Для новых форм поведения и новых видов вещей не существует каких-либо образцов. Для всего того, с чем человек сталкивается только спорадически и не на

---

<sup>1</sup> Паскаль. Мысли. М.: АСТ, 2009. С. 76.

<sup>2</sup> Монтень М. Опыты. М.: Правда, 1991. С. 557.

практической основе, ни образцов, ни антиобразцов не существует. Нет общепринятых образцов для планет, для атомов, для чисел и геометрических фигур и т. п.

В качестве факторов, определяющих поведение, образец и антиобразец не вполне равноправны. Не все, что может быть сказано об образце, в равной мере приложимо к антиобразцу. Как правило, антиобразец является менее определенным и может быть правильно истолкован только при сравнении с некоторым образцом, т. е. существует асимметрия аргументации с помощью антиобразца и аргументации посредством образца: понять характер Санчо Пансы можно, лишь зная поступки Дон Кихота.

Социальные образцы являются хорошим примером сочетания и взаимного дополнения коллективного, группового и индивидуального творчества.

## 8. Игры

Игры придуманы на самой заре существования человечества. Как правило, у них нет авторов, многообразие существовавших в прошлом и современных игр поражает воображение<sup>1</sup>. Ребенок, играя, становится взрослым, и продолжает затем играть до самой своей смерти. Некоторые даже собственную смерть превращают в свою последнюю игру.

Понятие игры является, по выражению Л. Витгенштейна, «семейным понятием». Оно является одновременно неточным по своему объему и неясным по содержанию. В результате оно оказывается «двойным расплывчатым»: лишенным определенности и точности как по объему, так и по содержанию.

---

<sup>1</sup> Хороший анализ игр и психологии играющего человека дан в книге: *Берн Э.* Игры, в которые играют люди. Люди, которые играют в игры. М.: Эксмо, 2015.

Понятие игры охватывает очень широкую и разнородную область, окраины которой окутаны туманом и неопределенностью.

Мы говорим не только об играх людей, но и об играх животных, и даже об игре стихийных сил природы. Если брать только игры человека, то игрой будут и футбол, и шахматы, и действия актера на сцене, и беспорядочная детская беготня, и выполнение стандартных обязанностей, предполагаемых такими нашими «социальными ролями», как «роль брата», «роль отца» и т. п., и действия, призванные кому-то что-то внушить, и т. д. В случае многих ситуаций невозможно решить, делается что-то «всерьез» или же это только «игра».

Понятие игры является столь же неопределенным и по своему содержанию. Всякая ли игра должна иметь правила? Во всякой ли игре, помимо выигравших, есть и проигравшие? Оказывается, даже на эти важные вопросы не так просто ответить.

Швейцарские психологи Ж. Пиаже и Б. Инельдер в книге «Психология ребенка» пишут, что дети, проявляющие эгоцентризм в коммуникативной деятельности, проявляют его и в своих играх. Когда играют взрослые, то все придерживаются правил, известных играющим, и что самое главное — царит общий дух честного соревнования, так что одни участники выигрывают, а другие проигрывают согласно принятым правилам. Маленькие дети играют совсем по-другому. Каждый играет согласно своему пониманию игры, совершенно не заботясь о том, что делают другие, не проверяя действий других. Суть детской игры заключается в том, что никто не проигрывает и в то же время все выигрывают, поскольку цель игры заключается в том, чтобы получить удовольствие от игры, подвергаясь, в то же время, стимуляции со стороны группы<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Пиаже Ж., Инельдер Б. Психология ребенка. СПб.: Питер, 2003. С. 45–49.

## Игры, в которые невозможно сыграть

Интересно отметить, что имеются игры, в которые невозможно сыграть. Назовем игру нормальной, если она завершается в конечное число ходов. Примерами нормальных игр могут служить шахматы, шашки, домино: эти игры всегда завершаются или победой одной из сторон, или ничьей. Игра, не являющаяся нормальной, продолжается бесконечно, не приводя ни к какому результату.

Введем также понятие суперигры: первым ходом такой игры является установление того, какая именно игра должна играть. Если, к примеру, вы и я намерены играть в суперигру и мне принадлежит первый ход, я могу сказать: «Давайте играть в шахматы». Тогда вы в ответ делаете первый ход шахматной игры, допустим, e2-e4, и мы продолжаем партию до ее завершения (в частности, в связи с истечением времени, отведенного турнирным регламентом). В качестве своего первого хода я могу предложить сыграть в крестики-нолики и т. п. Но игра, которая мною выбирается, должна быть нормальной; нельзя выбирать игру, не являющуюся нормальной, т. е. не завершающейся в конечное число ходов.

Возникает проблема: является сама суперигра нормальной или нет? Предположим, что это — нормальная игра. Так как первым ее ходом можно выбрать любую из нормальных игр, я могу сказать: «Давайте играть в суперигру». После этого суперигра началась, и следующий ход в ней ваш. Вы вправе сказать: «Давайте играть в суперигру». Я могу повторить: «Давайте играть в суперигру», и таким образом процесс может продолжаться бесконечно. Следовательно, суперигра не относится к нормальным играм. Но в силу того, что суперигра не является нормальной, своим первым ходом в суперигре я не могу предложить суперигру; я должен

выбрать нормальную игру. Но выбор нормальной игры, имеющей конец, противоречит тому доказанному факту, что суперигра не принадлежит к нормальным играм.

Суперигра не существует, поскольку понятие такой игры является логически противоречивым: она должна быть одновременно и нормальной игрой, и ненормальной игрой. Понятие ненормальной игры, не завершающейся в любое конечное число шагов (т. е. не завершающейся никогда), непривычно. Но если игру понимать широко, то нужно признать, что ненормальные игры существуют.

К ним относятся, в частности, составление каталога всех каталогов, не включающих ссылки на себя; полное описание листа бумаги на нем самом и т. п. Всякий парадокс, предполагающий «бесконечный спуск», является примером ненормальной игры<sup>1</sup>.

В логике парадоксы «бесконечного спуска» хорошо известны.

Осуществимо ли полное описание чистого листа бумаги на нем самом? Допустим, что вам дали чистый лист бумаги и поручили описать этот лист на нем же. Вы пишете: это лист прямоугольной формы, белый, таких-то размеров, изготовленный из прессованных волокон древесины и т. д. Описание как будто закончено. Но оно явно неполное! В процессе описания объект изменился: на нем появился текст. Поэтому к описанию нужно еще добавить: а кроме того, на этом

---

<sup>1</sup> О логических парадоксах данного типа см.: *Ивин А. А.* Философия науки. М.: Проспект, 2016. С. 248–252. Об эстетических вариантах этих парадоксов см.: *Никитина И. П.* Эстетика. М.: Высшая школа, 2008. Гл. 16. Эстетика постмодернизма; *Никитина И. П.* Философия искусства. М.: ОМЕГА-Л, 2010. Гл. 9. О деконструкции; *Ивин А. А., Никитина И. П.* Философия науки. М.: Проспект, 2016. Гл. 13. Симулякр.

листе бумаги написано: это лист прямоугольной формы, белый... и т. д. до бесконечности. Полное описание листа бумаги на нем самом неосуществимо, поскольку оно является бесконечным, требующим постоянного продолжения процессом.

Возможно ли составление каталога всех каталогов, не содержащих ссылки на себя? Некая библиотека решила составить библиографический каталог, в который входили бы все те и только те библиографические каталоги, которые не содержат ссылки на самих себя. Должен ли такой каталог включать ссылку на самого себя?

Составление каталога всех каталогов, не содержащих ссылки на самих себя, тоже можно представить как бесконечный, никогда не завершающийся процесс. Допустим, что в какой-то момент был составлен каталог, скажем, К1, включающий все отличные от него каталоги, не содержащие ссылки на себя. С созданием К1 появился еще один каталог, не содержащий ссылки на себя. Так как задача заключается в том, чтобы составить полный каталог всех каталогов, не упоминающих себя, то очевидно, что К1 не является ее решением. Он не упоминает один из таких каталогов — самого себя. Включив в К1 это упоминание о нем самом, получим каталог К2. В нем упоминается К1, но не сам К2. Добавив к К2 такое указание, получим К3, который опять-таки неполон из-за того, что не упоминает самого себя. И так далее до бесконечности.

Составление каталога всех каталогов, не содержащих ссылки на себя, невозможно, поскольку такой каталог должен одновременно и включать ссылку на себя и не включать.

Здесь можно вспомнить детский стишок о попе и его собаке:

У попа была собака,  
Он ее любил.  
Она съела кусок мяса,  
Он ее убил.  
Убил и закопал,  
А на могиле написал:  
«У попа бала собака,  
Он ее любил...»

Сумел ли этот, любивший свою собаку поп, закончить надпись на надгробном камне похороненной собаки? Нет, конечно. Он затеял игру с «бесконечным спуском», т. е. игру, не имеющую конца.

Еще один детский стишок, обыгрывающий эту же тему «бесконечного спуска»:

Дело было вечером,  
Делать было нечего.  
Жарили картошку,  
Ударили Антошку.  
Антошка побежал,  
В полицию сказал.  
Полиция спросила:  
«— В чем дело?»  
«— Дело было вечером,  
Делать было нечего...»

К этой же теме бесконечного возвращения к началу относится и известный разговор о найденном полупубке: «— Мы с тобой шли? — Шли. — Кожух нашли? — Нашли. — И где он? — Что? — Кожух. — Какой? — Как какой? Мы с тобой шли? — Шли. — Кожух нашли?..»

На этой ноте игры, не имеющей конца можно закончить обзор тех конкретных форм, в которых воплощается коллективное творчество.



## 9. Основные черты коллективного творчества

Важное достоинство рассмотренных форм коллективного творчества в том, что ключевые особенности такого творчества просматриваются в случае человеческой истории и коммуникации, естественного языка и т. д. особенно отчетливо. В случае, скажем, давно и активно изучаемого фольклора ситуация оказывается принципиально иной. Необходима, однако, предельная осторожность при переносе того, что представляется достаточно очевидным для рассмотренных произведений коллективного творчества на все его произведения.

Прежде всего, коллективное творчество представляют собой *фундамент социальной жизни*. Нельзя представить себе общество без коммуникации, естественного языка, интуитивной логики, своих традиций, авторитетов, социальных образцов, игр и т. п. Социальная жизнь порождает коллективное творчество и без него не способна существовать.

Продукты коллективного творчества являются тем *историческим априорным знанием*, в атмосфере которого рождается и становится человеком как социальным существом каждый индивид. Благодаря историческому априори он не только учится говорить и мыслить, но учится также воспринимать пространство, время и движение. В незаметной атмосфере исторического априори человек учится любить и ненавидеть, завидовать и восхищаться и т. п. Психологи установили, что десять процентов женщин и шестнадцать процентов мужчин сомневаются в том, знают ли они, что такое любовь<sup>1</sup>. Проблема, по-видимому, не столько в физио-

---

<sup>1</sup> См. об этом: *Ивин А. А. Многообразный мир любви // Философия любви. М.: Издательство политической литературы, 1990.*

логическом своеобразии этих людей, сколько в том, что то историческое априори, в атмосфере которого они сформировались, не научило их чувству любви. Некоторых индивидов оно может не научить воспринимать, скажем, пространство так, как его воспринимает человек, считаемый нами «нормальным», бояться высоты в той же мере, что и большинство людей, быть добрым и не злопамятным и т. п.

Произведения коллективного творчества являются *анонимными*, их автор — не конкретная личность, а исторически устойчивая, достаточно обширная и консолидированная группа людей. Такой коллективный автор не является, в общем-то, автором в обычном смысле этого слова.

Проблемы, решаемые в процессе коллективного творчества, специфичны. Такое творчество, в отличие от индивидуального и группового, решает «самые неявные» из всех *неявных проблем*. А именно те неявные проблемы, в случае которых нет ни формулировки решаемой задачи, неизвестен метод ее решения и нет хотя бы примерного описания того результата, который должен быть достигнут<sup>1</sup>. В случае проблем, решаемых коллективным творчеством, имеется какое-то затруднение, недоумение, «загвоздка», но нет открытого и прямо поставленного вопроса. Эти проблемы естественнее назвать *проблемными ситуациями*, поскольку исследование движется чувством или, как иногда бывает, страстью, а не желанием решить какие-то возникшие и прямо сформулированные вопросы или затруднения. О такого рода проблемах Э. Гуссерль писал, что «живое предчувствие, возникающее в ходе непредубежденного

---

Т. 1. С. 388–391; Ивин А. А. Апокалипсис любви. М.: Проспект, 2017. Гл. 1.

<sup>1</sup> Описание таких проблем дано в работе: Ивин А. А. Философское исследование науки. М.: Проспект, 2016. С. 429–441.

размышления, ведет нас к пониманию чрезвычайно важных обстоятельств, прослеживая которые мы можем подтвердить достоверность своих предчувствий. Предчувствие — эмоциональный путеводитель всех открытий»<sup>1</sup>. Характерными примерами неявных проблем могут служить антиномии и апории, мифы, притчи, сказки и т. п.<sup>2</sup>

Коллективное творчество направляется не заранее сформулированной целью, а смутно осознаваемой социальной необходимостью или, лучше сказать, *социальной потребностью*. Потребность общаться заставляет людей постепенно создать для этого естественный язык, интуитивную логику и выработать сами правила человеческой коммуникации. Потребность общаться и понимать друг друга в конкретную эпоху и в конкретном обществе ведет к выработке характерного для этой эпохи и этого общества стиль мышления. Нужда во взаимодействии и взаимопонимании ведет к созданию традиций, социальных образцов, формированию конкретно исторического здравого смысла и т. д.

Произведения коллективного творчества являются *универсальными*: во всяком обществе имеются язык, на котором говорят составляющие его люди, есть мораль, которой они руководствуются, идеалы и образцы, которыми они постоянно пользуются, и т. д. Всякое общество имеет свое историческое априори, без которого оно не способно обходиться.

Продукты коллективного творчества *единообразны*: все общества, зачастую разделенные тысячами километров, не имевшие никаких связей между собою и даже не слышавшие друг о друге, изобрели одну и ту же

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Общество, культура, философия. М.: Мысль, 1983. С. 36.

<sup>2</sup> См. о таких неявных проблемах: Пвин А. А., Никитина П. П. Философия науки. М.: Проспект, 2016. С. 117–129.

интуитивную логику, сходные в своей глубинной основе и допускающие взаимный перевод естественные языки, открыли одинаковые по своей структуре операции объяснения и понимания, лежащие в основе понимания людьми разных культур друг друга, открыли сходные образцы религий и т. п. Это единообразие продуктов коллективного разума, вырабатываемых самостоятельно очень разными обществами, — одна из самых удивительных черт коллективного творчества.

Произведениям коллективного разума присуща *вариативность*: они варьируются в зависимости от места и времени своего возникновения. Языки разных народов являются разными, социальные образцы и игры — разными, фольклор и традиции — разными и т. д. При глубинной общности продукты коллективного творчества — дети своего народа и своего конкретного времени. В этом плане особенно показательны те идеалы совершенного человека, которые порождаются коллективным разумом каждого общества.

Любое из произведений коллективного творчества создается на основе традиции. *Традиционность* — важнейшее свойство продуктов коллективного творчества. Традиционная преемственность таких произведений охватывает большие исторические промежутки, нередко многие столетия.

Произведения коллективного творчества *социальны* как по своему генезису, так и по своей основной функции: они порождаются обществом и предназначаются для использования их в реальной социальной жизни. Без них эта жизнь не просто неполна, а практически невозможна.

Продукты коллективного разума имеют *описательно-оценочную (дескриптивно-прескриптивную), природу*: ими что-то описывается, но лишь для того, чтобы на этом основании предписывать. Особенно наглядно это видно в

случае сопоставления образцов с примерами. Образцы принципиально отличаются от примеров: пример является чистым описанием, он говорит о том, что имеет место в действительности, образец же говорит о том, что должно быть. Пример используется для поддержки описательных утверждений, ссылка на образец призвана поддержать оценку и выбранный способ поведения.

Произведениям коллективного разума присуща *утилитарность* — стремление практически влиять на человеческие дела. Кажется, что коллективный разум никогда не останавливается над проблемами, не имеющими практического, прикладного значения.

Коллективное творчество само формулирует те проблемы, которые следует решить благодаря одновременному и, возможно, очень долгому размышлению многих людей, не связанных между собою ничем другим, кроме совместной жизни в одном обществе. Коллективное творчество никогда не останавливается над проблемами, выдвинутыми какими-то особо проницательными индивидами. *Самостоятельность* в формулировке тех проблем, над которыми предстоит размышлять, одна из отличительных черт коллективного творчества. Отдельный математик или физик может посвятить многие годы решению задачи, сформулированной уже давно П. Ферма, А. Пуанкаре, Д. Гильбертом или П. Хигсом. Коллективный разум никогда не задумывается над вопросами, волнующими отдельных индивидов, он постоянно размышляет только над проблемами, представляющимися важными ему самому.

Продукты коллективного творчества *вариативны*: всякий такой продукт бытует в породившем его обществе или сообществе в большом количестве вариантов. В разных обществах вариативность еще более возрастает.

Произведения коллективного творчества на первых порах своего утверждения в сознании индивидов, составляющих общество, находятся в *синкретическом состоянии*, в состоянии слитности, нерасчлененности. Например, идеал честного человека или образец врача только постепенно отделяются от образцов хороших, или порядочных, людей и от других видов профессиональных медицинских работников. Лишь миновав состояние синкретизма, растягивающееся у многих идеалов и образцов на десятилетия, идеал честности и образец врача выделяется в самостоятельные категории.

Характерной особенностью применения продуктов коллективного разума является *импровизация*. Она непосредственно связана с *вариативностью* этих продуктов. Импровизация — это модификация изобретения коллективного разума самим контекстом его применения. Данная особенность в особой степени характерна для социальных идеалов и норм, но она присуща также стандартам. Импровизация не противоречит традиционности и находится в определенных социальных рамках, вне которых произведение коллективного творчества просто перестает быть действенным.

Продукты коллективного разума, наконец, *динамичны*: изменчивость социальной жизни влечет за собой постепенное изменение всех порождаемых этой жизнью продуктов.

Указанные особенности свойственны описанным примерам коллективного творчества. Эти особенности характерны и для всякого коллективного творчества.

## **10. Историческое априори как альтернатива синтетическому априори**

Тот совокупный опыт, который дается коллективным творчеством, является *исторически априорным знанием*, т. е. знанием, вытекающим из истории общества

или цивилизации и известным индивиду до всякого его индивидуального опыта. Если попытаться выразить его в языке, мы получим не аналитически истинные утверждения, а синтетические утверждения, верные для своей эпохи и своей культуры. Человек усваивает свой исторический опыт, меняющийся от эпохи к эпохе и от культуры к культуре, стихийно, независимо от сознания, без анализа и размышления.

Совокупный коллективный опыт изучается в социологии и психологии знания, но выпадает из внимания социальной эпистемологии. Выпадает настолько, что даже терминология еще не устоялась. Используемые мной понятия коллективного творчества и даваемого им совокупного коллективного опыта не являются общепринятым. Например, социальный психолог Л. Гараи, занимающийся такого рода опытом, говорит о «функциональных формированиях», превосходящих границы индивидуального организма и, возможно, имеющих отношение к психическим явлениям<sup>1</sup>. Термин «совокупный (коллективный) опыт» является, конечно, более удачным: он точнее выделяет круг обозначаемых объектов и прямо связывает коллективный опыт с широко обсуждаемым индивидуальным опытом.

Введенное понятие *исторического априори* необходимо сравнить с *синтетическим априори* И. Канта. Во многом эти понятия сходны, но есть и принципиальные различия. Представляется, что историческое априори является единственно возможным претендентом на ту роль, какую Кант отводил истинным синтетическим априорным утверждениям.

Познакомившись с идеями Юма, Кант, как он сам признавался, «пробудился от догматического сна». Он пришел к мысли, что можно создать философскую

---

<sup>1</sup> Гараи Л. О значении и его мозговом аппарате // Культурно-историческая психология. М.: Искусство, 2010. С. 602.

(метафизическую) систему, дающую ответ на деструктивный скептицизм Юма, угрожающий уничтожить философию навсегда. Кант согласился с Юмом и эмпиризмом, что нет такой вещи, как врожденные идеи, но одновременно отрицал, что все без исключения наше знание происходит из опыта. Существует *доопытное знание*, причем такое знание, которое является необходимым и которому должен соответствовать сам наш опыт<sup>1</sup>. Пространство и время субъективны — это наши способы восприятия мира, своего рода очки, которые мы не в силах снять и без которых мы не способны понять опыт. Помимо пространства и времени, есть также различные категории, которые мы познаем только силами нашего разума и совершенно независимо от чувств. Эти категории включают в себя такие фундаментальные понятия, как качество, количество, причинность, существование, отношение и т. д. Они тоже своего рода очки, которые невозможно снять. Мы не способны видеть мир иначе как в терминах качества, количества, причинности и т. д. Однако через эти очки мы можем видеть только явления мира, но никогда не сам по себе мир.

Все суждения, которые мы высказываем, говорит Кант, делятся на *аналитические* и *синтетические*. Первые истинны независимо от опыта, поскольку утверждаемое ими знание уже содержится в предшествующих понятиях; вторые дают новое знание, не вытекающее из предшествующих понятий, и потому зависят от опыта. Например, предложение «Шар круглый» является аналитическим, так как понятие «круглый» уже содержится в понятии «шар»: шар не может быть не круглым. Но предложение «Шар сияет» является синтетическим: оно говорит о шаре нечто большее, чем заключающийся

---

<sup>1</sup> См.: *Кант И.* Критика чистого разума // Он же. Сочинения в шести томах. М., 1965. Т. 3. Гл. 1–3.



в исходном понятии «шара» смысл. Априорные суждения являются общими и необходимыми, их нельзя отрицать без логического противоречия. Они должны существовать до всякого опыта.

Различие между аналитическими и синтетическими суждениями было известно задолго до Канта, но он использовал это различие новаторски. Он выдвинул идею, что есть синтетические суждения, являющиеся априорно истинными, т. е. истинными до всякого опыта. Вопрос о возможности синтетического априорного знания — основной вопрос философии Канта. В сущности, возможность такого знания затирает кажущееся первоначально ясным различие между аналитическими и синтетическими истинами. Как всякие научные суждения, синтетические априорные суждения должны быть неопровержимыми общими истинами. Другими словами, они должны иметь ту же самую силу, как и аналитические предложения, хотя и являются синтетическими. И они должны быть совместимыми с опытом, хотя и предшествуют ему.

Кант задает свой основной вопрос применительно к математике, физике и философии (метафизике). Математика имеет дело с пространством и временем. Но пространство и время, в отличие от явлений, на самом деле априорны, они — необходимые предшествующие условия всякого опыта. Невозможно иметь никакого опыта без этих «форм чувственности», как называет их Кант. Предложения физики — тоже априорные суждения. Они классифицируют эмпирические суждения, и следовательно, являются синтетическими, но используют при этом понятия, которые даны до опыта, и, значит, являются априорными. Эти понятия Кант называет «категориями нашего рассудка». «Категории» представляют собой основу нашего знания. Они не являются частью нашего опыта, и все же никакой опыт без них

невозможен. Философия не имеет ничего общего с опытом. Мы не можем применять категории, подобные качеству и количеству, к философии, поскольку они являются условием опытного знания. В этом смысле философия невозможна.

Отрицая философию, Кант не замечает, что он создает новую систему философии. Сам метод, при помощи которого он рассматривает «формы чувственности» и «категории рассудка», является по своей сути философским. Доводы, приводимые против философии, применимы и к ним самим. О них невозможно, в частности, высказать истинных синтетических априорных утверждений.

Согласно Канту, мы никогда не сможем познать действительный мир. Все, что нами воспринимается, представляет собой только явления. Но то, что порождает наши восприятия, оказывается *вещью-в-себе*, всегда остающейся непознанной. Невозможно объяснить, в каком смысле эта вещь-в-себе в чем-то соответствует нашему восприятию. Явление воспринимается через посредство категорий, но они не имеют никакой связи с *вещью-в-себе*. Она остается по ту сторону количества, качества, отношения и других категорий.

Представляется, что синтетическое априорное знание Канта во многих аспектах тождественно совокупному коллективному опыту, получаемому в процессе коллективного творчества. Этот опыт является не аналитическим, а синтетическим знанием. Подобно синтетическому априори, совокупный опыт существует до рождения индивида и начинает усваиваться им в процессе его социализации, превращения индивида в полноценного члена конкретного общества. Этот опыт не зависит от индивида. Опыт напоминает очки, которые индивид постепенно надевает на себя в процессе своей жизни.

Вместе с тем, совокупный опыт отличается от синтетического априори в трех важных моментах. Во-первых, такой опыт не является доопытным истинным знанием, это — знание, опирающееся на опыт, хотя и не на индивидуальный опыт. Во-вторых, синтетическое априори не меняется со временем и существует вне истории, с ним человек рождается, живет и умирает. Историческое априори неразрывно связано со временем: с течением времени оно неизбежно меняется. Каждая эпоха и каждая цивилизация или культура имеет свое собственное, и притом своеобразное, историческое априорное знание. В-третьих, синтетическое априори требует введения представления о вещи-в-себе, совершенно недоступной для человеческого познания.

Историческое априори не предполагает существования каких-либо непознаваемых вещей-в-себе.

## **11. Коллективное творчество и эстетическое видение мира**

Человек воспринимает мир как целое, в сознании человека это целостное видение распадается на многие частные перспективы. Относительную самостоятельность приобретают такие формы видения, как политическое, экономическое, социологическое, техническое, религиозное, моральное, идеологическое и т. д. Коллективное творчество является той, почти неосязаемой почвой, в которую уходят и от которой постоянно подпитываются как целостное видение мира, так и все его многообразные разновидности.

Без коллективного творчества нет восприятия мира ни индивидом, ни обществом или цивилизацией. Это новая идея, ее еще предстоит обосновать.

Саму процедуру обоснования естественно начать с выявления воздействия коллективного творчества на эстетическое видение мира. «Естественно» здесь озна-

чает, что эстетическое видение мира — одна из самых сложных и неясным форм восприятия мира человеком и обществом. Если бы удалось сделать хотя бы несколько шагов в установлении связи такого видения с коллективным творчеством, сама идея зависимости человеческого восприятия мира от коллективного творчества стала бы существенно яснее.

Основные особенности эстетического видения мира хорошо описываются специалистом по эстетике И. П. Никитиной. Воспользуемся в дальнейшем этим описанием и попытаемся связать эти особенности с главными характеристиками коллективного творчества.

Прежде всего, «всякое эстетическое видение имеет дело с *конкретными, данными в чувстве вещами и феноменами*. Чисто абстрактного, воспринимаемого только умом эстетического измерения мира не существует»<sup>1</sup>. Если стремление к добру — это влечение к конкретным его проявлениям, к тем поступкам, в которых оно находит свое выражение, то привязанность к прекрасному, возвышенному, трагическому или комическому представляет собой влечение к вещам, которые обладают этими эстетическими характеристиками, но не стремление к «красоте вообще» или «трагическому как таковому». Невозможно любить «прекрасное вообще», «искусство вообще», как нельзя любить «человека вообще», можно наслаждаться только отдельным, индивидуальным произведением искусства, взятым во всей его конкретности.

Направленность на конкретное, данное в непосредственном опыте — одна из важных черт коллективного творчества. Оно никогда не ставит перед собой цели создания «абстрактных объектов», которые невозможно было бы воспринимать чувственно. И если даже речь

---

<sup>1</sup> Никитина И. П. Эстетика. М.: Высшая школа, 2008. С. 24. См. также: Никитина И. П. Философия искусства. М.: Омега-Л, 2010. С. 120.

идет о вырабатываемых коллективным разумом идеях, эти идеи должны быть связаны с теми вещами, которыми оперирует человек. Такой разум в принципе не способен создавать «голые абстракции», не имеющие чувственно данных, предметных аналогов. Коллективное творчество постоянно подталкивает человека, чтобы он был ближе к миру, к наполняющим его вещам, свойствам и отношениям, оставляя в стороне абстрактное теоретизирование. Эта направленность на конкретику, на предметность и чувственность передается всем областям человеческой деятельности, и в частности эстетическому подходу к миру.

«Эстетическое видение, как и формируемое им искусство, пишет И. П. Никитина, — социально по своей природе. Более того, эстетическое видение является одним из высших проявлений социальности человека. Вне общества нет прекрасного и безобразного, высокого и пошлого и т. д. Изменения, происходящие в обществе, неизбежно влекут за собой изменения характерного для него эстетического видения мира»<sup>1</sup>.

Коллективное видение мира, на которое опирается коллективное творчество, в самой глубинной своей основе является социальным: это видение мира обществом или цивилизацией как целым. Социальный характер коллективного творчества иррадирует на все сферы человеческой жизни, и в частности на эстетическое восприятие мира человеком.

«Потребность в эстетическом видении является одной из ведущих потребностей человека и одним из важных способов его социализации. Человек лишился природных корней, перестал жить животной жизнью. Ему нужны человеческие корни, столь же глубокие и прочные, как инстинкты животного. И одним из таких

---

<sup>1</sup> Никитина И. П. Эстетика. С. 24.

корней является эстетическая составляющая мира человека и отображающее ее искусство»<sup>1</sup>.

Эта эстетическая составляющая мира человека, а значит и порождаемое ею искусство, уходят своими корнями в коллективное творчество. Именно оно является изначальным и главным импульсом социализации индивидов, составляющих общество, придания их жизни и их деятельности социальных корней.

Эстетическое видение — это непременно *новое видение*. С его появлением и знакомый, казалось бы, предмет, и все его окружение начинают восприниматься совершенно иначе, чем раньше. В качестве пояснения этого явления новизны И. П. Никитина использует сравнение немецкого эстетика В. Бенямина: новизна является настолько неожиданной и радикальной, как если бы человек в один момент был перенесен на другую планету, где многие объекты ему незнакомы, а известные видны в другом свете.

Эстетическая направленность на новое, стремление увидеть даже хорошо известные объекты в новом ракурсе или новом освещении восходят своими корнями к спонтанному коллективному творчеству. Как раз оно постоянно и в наибольшей мере нацелено на открытие совершенно новых для человека объектов, скажем, новой религии или новой игры, или на переосмысление и представление в необычном освещении того, что, казалось бы, давно уже известно и в силу этого сделалось уже малоинтересным.

«Эстетическое видение — это всегда *видение в ауре*, в модусе очарования. Оно придает объекту эстетического интереса особый способ существования, при котором возникает ощущение уникальности этого объекта, его подлинности и незаменимости»<sup>2</sup>. С ощущением подлин-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 25.

<sup>2</sup> Там же. С. 26.

ности нередко сопряжена иллюзия, что эстетический объект уже давно был известен, что он уже был нашим. «Невольное воспоминание» более ранних встреч с эстетически заинтересовавшим нас объектом внушает мысль о некоей предопределенности: зритель и его объект встречаются как уже знакомые. Эстетическое видение, создавая ореол вокруг созерцаемого объекта, сообщает ему своего рода святость и внушает благоговение. Тому, кто признает некое произведение искусства или другой эстетический объект великолепным, бесполезно говорить, что это не так. Сущность эстетической привязанности заключается, прежде всего, в неспособности увидеть, что ее объект, возможно, не обладает теми достоинствами, которые в нем усматриваются. Это явление хорошо известно и одновременно оно необъяснимо. «Ореол, вне которого предмет эстетического чувства не видится, — самое непонятное в нем. Но если бы ореол отсутствовал, все эстетические предпочтения достались бы немногим избранным объектам, скажем, произведениям сюрреалистов, так что какие-либо изменения этих предпочтений оказались бы невозможными»<sup>1</sup>. Никитина подчеркивает, что эстетическая привязанность — не ослепление, а именно новое видение. Нельзя сказать, что оно идеализирует свой объект или абстрагируется от его негативных черт. Эстетически предпочитаемый объект не является чем-то идеальным или очищенным с помощью абстракции. Это всего лишь по-особому рассматриваемый объект. И для конкретного, неповторимого индивида такое видение и является единственно верным. «Узреть красоту даже в безобразном», как выражался Л. П. Карсавин, способно только эстетическое видение<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> См.: Там же.

## Глава 5.

# НАУКА И НАУЧНЫЙ МЕТОД

### 1. Понятие научного метода

Наука представляется образцом познания. Даваемые ею результаты хорошо обоснованы, и этим выгодно отличаются от результатов других форм познания. Чтобы сравнивать эти формы с наукой, необходимо остановиться на методе, применяемом наукой и обеспечивающем ее уникальное положение среди всех форм познания.

*Научный метод* представляет собой систему категорий, ценностей, регулятивных принципов, способов обоснования, образцов и т. д., которыми руководствуется в своей деятельности научное сообщество.

Научный метод предполагает:

- достаточно устойчивую и ясную систему категорий, служащих координатами научного мышления;
- определенную систему тех идеалов, на которые ориентируются в своей деятельности ученые;
- систему норм научного познания, требующих обоснованности научного знания, его логической последовательности и т. д.;
- специфический отбор способов обоснования полученного знания;
- ряд общих регулятивных принципов, соответствие которым желательно, но не обязательно;
- особые, специфические для каждой научной дисциплины правила адекватности;
- особые принципы упорядочения, или иерархизации, многообразных истолкований истины, типов научных теорий, применяемых в науке приемов обоснования, видов научного объяснения и т. д.;



— использование определенных философских представлений о мире, позволяющих прояснить философские основания науки и использовать метафизику в анализе роста и развития научного знания;

— определенные образцы успешной исследовательской деятельности в конкретной области.

В числе научных категорий: бытие (существование), становление, время, пространство, изменение, причинность, детерминизм, рациональность, ценность, истина, убеждение, знание и т. д.

К ценностям, предполагаемым научным методом, относятся:

— *реализм* — уверенность в независимом от исследователя существовании изучаемых объектов;

— *эмпиризм* — уверенность в том, что только наблюдения и эксперименты играют решающую роль в признании или отбрасывании научных положений, включая законы и теории;

— *теоретичность* — стремление придать итогам исследования особую систематическую форму, а именно форму теории, способной обеспечить объяснение (предсказание) и понимание исследуемых явлений;

— *истинность* — соответствие научных идей и теорий описываемым ими фрагментам реальности;

— *объективность* — требование избавляться от индивидуальных и групповых пристрастий, непредвзято и без предрассудков вникать в содержание исследования, представлять изучаемые объекты так, как они существуют сами по себе, независимо от субъекта, или «наблюдателя», всегда исходящего из определенной «точки зрения»;

— *совместимость* — убеждение, что новое знание должно в целом соответствовать имеющимся в рассматриваемой области законам, принципам, теориям

или, если такого соответствия нет, объяснять, в чем состоит ошибочность ранее принятых представлений;

— *адекватность* — требование давать соответствующую исследуемому фрагменту реальности картину изучаемых объектов, т. е. такую их картину, которая способна обеспечить объяснение, предсказание и понимание этих объектов;

— *критичность* — готовность подвергнуть полученные выводы критике и проверке в надежде найти ошибки, чему-то научиться на этих ошибках и, если повезет, построить более совершенную теорию;

— *открытость* — возможность свободного обмена информацией в рамках научного сообщества;

— *воспроизводимость* — повторяемость проведенных другими исследователями наблюдений и экспериментов, причем с теми же результатами, что и полученные ранее, и др.

Множество основных требований, которыми руководствуется ученый, не имеет отчетливой границы, и данный их перечень не является исчерпывающим. В дальнейшем все требования науки делятся на *идеалы науки* и *нормы науки*.

Нет оснований сводить эти требования к какой-то одной или немногим из указанных, например, к критичности, как это делает, например, К. Поппер, полагающий, что критерием научного статуса теории является ее фальсифицируемость, или опровержимость.

## **Научный метод и обоснование знания**

Допускаемые научным методом *способы обоснования* образуют определенную иерархию, вершиной которой является *эмпирическая аргументация*. Далее следует *теоретическая аргументация*: дедуктивная и системная аргументация, методологическая аргументация и др.

Что касается *контекстуальной аргументации* (ссылок на традицию, авторитеты, интуицию, веру, здравый смысл, вкус и т. п.), она считается менее убедительным способом научного обоснования. И вместе с тем без контекстуальных, зависящих от аудитории аргументов не способны обходиться ни гуманитарные, ни социальные науки, поскольку человек всегда погружен в историю и существует в определенном «настоящем». Все его поступки и дела определяются не только его разумом, но и тем, что унаследовано от предков.

Научный метод не содержит правил, не имеющих или в принципе не допускающих исключений. Все его правила условны и могут нарушаться даже при выполнении их условия. Любое правило может оказаться полезным при проведении научного исследования, так же как любой прием аргументации может оказать воздействие на убеждения научного сообщения. Но из этого не следует, что все реально используемые в науке методы исследования и приемы аргументации равноценны и безразлично, в какой последовательности они используются.

## **2. Регулятивные принципы и стандарты адекватности**

Научный метод предполагает, что новое научное положение должно находиться в согласии не только с эмпирическими данными и хорошо зарекомендовавшими себя теориями, но и с определенными *регулятивными принципами*, складывающимися в практике научных исследований. Эти принципы разнородны, обладают разной степенью общности и конкретности.

Наиболее известными из регулятивных принципов являются:

— *принцип простоты* — требование объяснения изучаемых явлений при минимальном числе независимых и как можно более простых допущений;

— *принципы привычности*, или *консерватизма*, — рекомендация избегать неоправданных новаций и стараться, насколько возможно, объяснять новые явления с помощью известных законов;

— *принцип универсальности* — пожелание проверять выдвинутое положение на справедливость его в случае класса явлений, более широкого, чем тот, на основе которого оно было первоначально сформулировано;

— *принцип красоты* — требование, чтобы хорошая теория отличалась особым эстетическим впечатлением, элегантностью, ясностью, стройностью и даже известной романтичностью, и др.

В каждой области знания есть свои *правила*, или *стандарты*, *адекватности*. Они являются не только контекстуальными, но и имеют во многом конвенциональный характер. Эти стандарты, принимаемые научным сообществом, касаются общей природы объектов, которые должны быть исследованы и объяснены, той количественной точности, с которой это должно быть сделано, строгости рассуждений, широты данных и т. п.

Научный метод не представляет собой исчерпывающего перечня правил и образцов, обязательных для каждого исследования. Даже самые очевидные из его правил могут истолковываться по-разному и имеют многочисленные исключения.

Правила научного метода могут меняться от одной области познания к другой, поскольку существенным их содержанием является неcodифицируемое, вырабатываемое в самой практике исследования *мастерство* — умение проводить конкретное исследование и делать вытекающие из него обобщения. Описать это мастерство в форме системы общеобязательных правил так

же невозможно, как кодифицировать мастерство художника или мастерство политика.

### **3. Методологизм и антиметодологизм**

*Методологизм и антиметодологизм* — две крайние позиции в истолковании значения методологии в развитии научных теорий.

Методологизм считает следование научному методу решающим условием приемлемости научной теории и нередко отождествляет соответствие методу с соответствием теоретической конструкции реальности, т. е. с истиной, или, по меньшей мере, с объективностью.

Антиметодологизм отрицает возможность использования методологических соображений при оценке теории и в крайних своих вариантах даже утверждает, что научного метода как такового не существует.

#### **Основные идеи методологизма в философии науки**

Методологизм начал складываться в XV–XVII вв. вместе с формированием науки в современном смысле этого слова. Он естественным образом вытекал из фундаментальных предпосылок мышления Нового времени и из его оппозиции средневековому мышлению, тяготевшему к умозрительным спекуляциям. Зарождающейся науке предстояло научиться вести систематическое наблюдение природных явлений, не искажаемое предвзятыми допущениями.

Показательна в этом плане борьба Ф. Бэкона (1561–1626) против беспорядочного опыта, характерного для позднего Средневековья, стремление доказать, что научное значение имеет лишь методический опыт, полученный в результате строго регламентированных процедур. Даже изготовление золота и совершение

разных чудес следовало, по Бэкону, осуществлять по строгим, методологически выверенным рецептам.

Чуть позднее Р. Декарт (1596–1650) попытался разработать универсальный метод, гарантирующий достижение истины в любых областях исследования.

Критика Д. Юмом (1711–1776) правдоподобного рассуждения, или индукции, считавшейся основой единого научного метода, на долгий период оказалась почти забытой. И. Кант (1774–1804) развил концепцию априорных предпосылок, гарантирующих универсальность метода науки. О. Конт (1798–1857) апеллировал к закономерному характеру природных и исторических процессов, как если бы сама онтологическая необходимость обладала способностью диктовать общезначимые правила своего познания.

Проблема «оправдания» индукции, вставшая со всей остротой в конце XIX — начале XX в., привела к постепенному ослаблению позиций методологизма.

### **Сущность антиметодологизма**

Если «классический» методологизм полагал, что существуют универсальные, значимые всегда и везде правила и методы научного исследования, то сложившийся к середине прошлого века «контекстуальный методологизм» ставил правила в зависимость от контекста исследования и заявлял, что хотя никакие из этих категорических правил не являются универсальными, имеются, тем не менее, универсальные условные правила, предписывающие определенные действия в определенных исследовательских ситуациях. Позднее стала утверждаться промежуточная между методологизмом и антиметодологизмом точка зрения, что даже условные правила имеют свои пределы, так что и они могут иногда приводить к отрицательным результатам.

Согласно крайней версии антиметодологизма, методологические правила всегда бесполезны и должны быть отброшены. Если методологизм — это, выражаясь словами Ф. Ницше, «не победа науки, а победа научного метода над наукой», то антиметодологизм — это приоритет бессистемности и хаотичности над научной строгостью и методичностью.

### **Пороки методологизма**

За методологизмом всегда скрывается опасность релятивизации научного знания. Если истинность знания определяется не соответствием его реальности, а соблюдением методологических канонов, то наука утрачивает почву объективности. Никакие суррогаты, подобные общепринятости метода, его успешности и полезности получаемых результатов, не способны заменить истину в качестве решающего критерия принятия (описательных) утверждений. Подмена ее методологическими требованиями вынуждает признать, что каждое коренное изменение научных методов и понятийных каркасов научных теорий приводит к изменению той реальности, которую исследует ученый. Переворот в методологии оказывается, таким образом, радикальным разрывом со старым видением мира и его истолкованием.

Методологизм сводит научное мышление к системе устоявшихся, по преимуществу технических способов нахождения нового знания. Результатом является то, как пишет М. Мерло-Понти, что «научное мышление произвольно сводится к изобретаемой им совокупности технических приемов и процедур фиксации и улавливания. Мыслить — означает пробовать, примеривать, осуществлять операции, преобразовывать при единственном условии экспериментального контроля, в котором участвуют только в высокой степени «обрабо-

танные» феномены, скорее создаваемые, чем регистрируемые нашими приборами»<sup>1</sup>.

Наука, лишенная свободы операций, перестает быть подвижной и текучей и во многом лишается способности увидеть в себе построение, в основе которого лежит «необработанный», или реальный, мир. Слепым операциям, выполняемым по правилам научного метода, методологизм придает конституирующее значение: они формируют мир опыта, мир эмпирических данных.

В своих крайних вариантах методологизм склоняется к субъективной теории истины: истинно утверждение, полученное по определенным правилам и удовлетворяющее определенным критериям.

Эти правила и критерии могут относиться к происхождению или источнику знания, к его надежности или устойчивости, к его полезности, к силе убежденности или неспособности мыслить иначе. Классическая теория истины как соответствия утверждений описываемым ими фактам, напротив, предполагает, что некоторая концепция может быть истинной, даже если никто не верит в нее, и ее происхождение методологически не безупречно. Научная теория может оказаться ложной, даже если она отвечает всем методологическим канонам и образцам и кажется имеющей хорошие методологические основания для ее признания.

Согласно принципу эмпиризма, в науке только наблюдения или эксперименты играют решающую роль в признании или отбрасывании научных высказываний. В соответствии с этим принципом методологическая аргументация может иметь лишь второстепенное значение. Она никогда не способна поставить точку в споре о судьбе конкретного научного утверждения или теории.

---

<sup>1</sup> Мерло-Понти М. Око и дух. М., 1992. С. 12.



## Методологизм и эмпиризм

Общий методологический принцип эмпиризма гласит: различные правила научного метода не должны допускать «диктаторской стратегии». Они должны исключать возможность того, что мы всегда будем выигрывать игру, разыгрываемую в соответствии с этими правилами: природа должна быть способна хотя бы иногда говорить нам «нет».

Методологические правила расплывчаты и неустойчивы, они всегда имеют исключения. Особую роль в научном рассуждении играет правдоподобное рассуждение (индукция), связывающее наше знание с опытом. Но индукция вообще не имеет ясных правил.

«Ни одно наблюдение, — пишет К. Поппер, — никогда не может гарантировать, что обобщение, выведенное из истинных — и даже часто повторяющихся — наблюдений, будет истинно... Успехи науки обусловлены не правилами индукции, а зависят от счастья, изобретательности и от чисто дедуктивных правил критического рассуждения»<sup>1</sup>. Когда речь идет о «правилах обоснованной индукции» или о «кодексе обоснованных индуктивных правил», имеется в виду не некий реально существующий перечень «правил индукции» (его нет, и он в принципе невозможен), а вырабатываемое долгой практикой мастерство обобщения, относящееся только к той узкой области исследования, в рамках которой оно сложилось. Описать это мастерство в форме системы общеобязательных правил невозможно.

Научный метод, несомненно, существует, но он не представляет собой исчерпывающего перечня правил и образцов, обязательных для каждого исследователя. Даже самые очевидные из этих правил могут истолковываться по-разному и имеют многочисленные исключения.

---

<sup>1</sup> Поппер К. Логика и рост научного знания. С. 271.

Правила научного метода могут меняться от одной области познания к другой, поскольку существенным содержанием этих правил является некодифицируемое мастерство — даваемое самой практикой научной деятельности умение проводить исследование объектов определенного типа и делать вытекающие из такого исследования обобщения.

### Методологический анархизм

Концепция методологического анархизма современного американского философа науки П. Фейерабенда выражается максимой: «Все дозволено» («В научном исследовании может использоваться и принести успех любое правило»).

«Идея метода, содержащего жесткие, неизменные и абсолютно обязательные принципы научной деятельности, — пишет Фейерабэнд, — сталкивается со значительными трудностями при сопоставлении с результатами исторического исследования. При этом выясняется, что не существует правила — сколь бы правдоподобным и эпистемологически обоснованным оно ни казалось, — которое в то или иное время не было бы нарушено. Становится очевидным, что такие нарушения не случайны и не являются результатом недостаточного знания. Или невнимательности, которых можно было бы избежать. Напротив, мы видим, что они необходимы для прогресса науки»<sup>1</sup>. И далее: «...Идея жесткого метода или жесткой теории рациональности покоится на слишком наивном представлении о человеке и его социальном окружении. Если иметь в виду обширный исторический материал и не стремиться «очистить» его в угоду своим низшим

---

<sup>1</sup> Фейерабэнд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 153.

инстинктам или в силу стремления к интеллектуальной безопасности до степени ясности, точности, «объективности», «истинности», то выясняется, что существует лишь *один* принцип, который можно защищать при всех обстоятельствах и на *всех* этапах человеческого развития, — *допустимо все*<sup>1</sup>.

Позиция Фейерабенда иногда истолковывается как призыв не следовать вообще никаким правилам и нормам и, значит, как некоторый новый методологический императив, призванный заместить прежние методологические нормы.

Однако Фейерабена утверждает нечто иное: поиски универсальных, не знающих исключений и не имеющих ограничений в своем применении методологических правил способны привести только к такому пустому и бесполезному правилу, как «Все дозволено». Оно означает, что любой способ деятельности исследователя где-нибудь может оказаться дозволенным, оправданным контекстом исследования и ведущим к успеху.

Фейерабена стремится показать, что всякое методологическое правило, даже самое очевидное с точки зрения здравого смысла, имеет границы, за которыми его применение неразумно и мешает развитию науки. Методологические правила нужны и всегда помогают исследователю. Проблема не в том, какие нормы и стандарты методологии признавать, а какие — нет. Проблема в отношении к методологическим предписаниям и в их использовании. В некоторых ситуациях одни методологические нормы можно заменять другими, быть может, противоположными.

Фейерабена полагает, что такие события и достижения, как изобретение атомизма в античности, копер-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 158–159.

никанская революция, развитие современного атомизма (кинетическая теория, теория дисперсии, стереохимия, квантовая теория), постепенное построение волновой теории света, оказались возможными лишь потому, что некоторые мыслители либо сознательно решили разорвать путы «очевидных» методологических правил, либо произвольно нарушали их. Такая либеральная практика, включает Фейерабенд, является не просто фактом истории науки — она и разумна, и абсолютно необходима для развития знания<sup>1</sup>.

Каким бы фундаментальным или необходимым для науки ни казалось любое конкретное правило, всегда возможны обстоятельства, при которых целесообразно не только игнорировать это правило, но даже действовать вопреки ему.

Например, существуют обстоятельства, когда вполне допустимо вводить, разрабатывать и защищать гипотезы, противоречащие обоснованным и общепринятым экспериментальным результатам, или же такие гипотезы, содержание которых меньше, чем содержание уже существующих и эмпирически адекватных альтернатив, или просто противоречивые гипотезы и т. п. Иногда исследователь, отстаивающий свою позицию, вынужден отказаться от корректных приемов аргументации и использовать пропаганду или даже принуждение, потому что аудитория оказывается психологически невосприимчивой к приводимым им аргументам.

### **Необоснованность методологического анархизма**

Критика Фейерабендом сильных версий методологизма, если отвлечься от ее полемических крайностей, в основе своей верна. Не существует абсолютных,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 153–154.

значимых всегда и везде правил и образцов научного исследования, и поиски их являются пустым делом. Условные методологические правила имеют исключения даже в тех ситуациях, к которым они относятся; они имеют свои пределы и иногда приводят к отрицательному результату.

Вместе с тем выводы, которые Фейерабенд делает из своей критики, не вполне ясны и в конечном счете внушают известное недоверие к научному методу.

Все методологические правила рассматриваются Фейерабендом в одной плоскости, в результате чего исчезает различие между важными и второстепенными методологическими требованиями, между вынужденными и спонтанными отступлениями от стандартной научной методологии. Способы аргументации, реально применяемые в науке, также уравниваются в правах, и, скажем, стандартное обоснование гипотезы путем подтверждения ее следствий и пропаганда оказываются почти что одинаково приемлемыми.

Научное исследование — не диалог изолированного ученого с природой, как это представляло себе Новое время, а одна из форм социальной деятельности. Ученый — человек своего времени и своей среды, он использует те аргументы, которые характерны для этого времени и которые могут быть восприняты его средой. Научная аргументация, как и всякая иная, должна учитывать свою аудиторию, в частности то, что аудитория иногда оказывается более восприимчивой к ссылкам на традицию или на «классику» (признанные авторитеты), чем, допустим, к ссылкам на эксперимент, истолкование которого не однозначно.

Ученый, проводящий исследование, руководствуется, прежде всего, правилами, входящими в *ядро* методологических требований. Лишь неудача в применении стандартных правил заставляет его обращаться к тому,

что не общепринято в методологии, или даже к тому, что противоречит существующим ее образцам.

Ученый начинает также со стандартных приемов *корректной* научной аргументации и старается не отступать от них до тех пор, пока к этому его не вынудят обстоятельства, в частности аудитория.

#### **4. Историчность научного метода**

Все правила научного метода допускают исключения, являются условными и иногда могут нарушаться даже при выполнении их условия. Любое правило может оказаться полезным при проведении научного исследования, так же как любой прием аргументации может оказать воздействие на убеждения научного сообщества.

Но из этого вовсе не следует, что все реально используемые в науке методы исследования и приемы аргументации равноценны и безразлично, в какой последовательности они используются. В этом отношении «методологический кодекс» вполне аналогичен моральному кодексу.

Таким образом, методологическая аргументация является вполне правомерной, а в науке, когда ядро методологических требований достаточно устойчиво, — необходимой. Однако только методологические аргументы никогда не способны заставить принять или отвергнуть научную теорию.

Особенно это касается методологии гуманитарного, а отчасти и социального познания, которая не настолько ясна и бесспорна, чтобы на нее можно было ссылаться. Иногда даже представляется, что в гуманитарных и социальных науках (науках о культуре, как их нередко называют) используется совершенно иная методология, чем в науках о природе.

О методологии практического и художественного мышления вообще трудно сказать что-нибудь конкретное. Как пишет Х. Г. Гадамер, «в опыте искусства мы имеем дело с истинами, решительно возвышающимися над сферой методического познания, то же самое можно утверждать и относительно наук о духе в целом, наук, в которых наше историческое предание во всех его формах хотя и становится *предметом* исследования, однако вместе с тем само *обретает голос в своей истине*»<sup>1</sup>.

Сходную мысль о «внеметодическом» («неоперационном») характере гуманитарного мышления выражает французский философ М. Мерло-Понти. Если «операционное» мышление, говорит он, берется трактовать человека и историю и одновременно допускает возможность не считаться с тем, что мы знаем о них благодаря непосредственному контакту и расположению, более того, начинает их конструировать, исходя из каких-то абстрактных параметров, человек становится простым орудием, которым можно манипулировать. Тем самым мы входим в режим культуры, где в том, что касается человека и истории, нет уже ни ложного, ни истинного, и попадаем в сон или кошмар, от которого ничто не сможет пробудить»<sup>2</sup>.

### **Методология науки как вывод из истории научного познания**

Методологические представления ученых в каждый конкретный промежуток времени являются *итогом и выводами* предшествующей истории научного познания. Методология науки, формулируя свои требования, опирается на данные *истории науки*. Наставать на безусловном выполнении этих требований значило бы

---

<sup>1</sup> Гадамер Х. Г. Истина и метод. М., 1988. С. 40.

<sup>2</sup> См.: Мерло-Понти М. Око и дух. М., 1995. С. 11.

возводить определенное историческое состояние науки в вечный и абсолютный стандарт.

Каждое новое исследование является не только применением уже известных методологических правил, но и их проверкой. Исследователь может подчиниться старому методологическому правилу, но может и счесть его неприменимым в каком-то конкретном новом случае.

### **Идея отделения науки от государства**

Авторитет науки Фейерабенд склонен объяснять внешними для нее обстоятельствами. Сейчас наука господствует не в силу ее сравнительных достоинств, а благодаря организованному для нее пропагандистским и рекламным акциям<sup>1</sup>.

В ключе этого «развенчания» научного метода и его результата — объективного научного знания — Фейерабенд делает и общий скептический вывод, что наука почти ничем не отличается от мифа. Фейерабенду кажется, что наука гораздо ближе к мифу, чем это готова допустить философия науки. Наука — одна из многих форм мышления, разработанная людьми и не обязательно самая лучшая. Она ослепляет только тех, кто уже принял решение в пользу определенной идеологии или вообще не задумывается о преимуществах и ограничениях науки. Принятие или непринятие той или иной идеологии следует предоставлять самому индивиду. Из этого вытекает, что отделение государства от церкви должно быть дополнено отделением государства от науки, которая является наиболее агрессивным и наиболее догматическим религиозным институтом. Подобное отделение — единственный шанс

---

<sup>1</sup> Там же. С. 513.



достичь того гуманизма, на который мы способны, но которого никогда пока еще не достигали<sup>1</sup>.

Если наука не дает объективного, обоснованного знания и настолько близка к мифу и религии, что наука должна быть, подобно религии, отделена от государства и, следовательно, от процесса обучения, то сама постановка задачи обоснования знания лишается смысла. Факт и слово авторитета, научный закон и вера или традиция, научный метод и интуитивное озарение становятся совершенно равноправными. Вследствие этого стирается различие между объективной истиной, требующей надежного основания, и субъективным мнением, зачастую не опирающимся на какие-либо разумные доводы.

Так, сложность и неоднозначность процесса обоснования склоняют к идее, что всякое знание — всего лишь не особенно правдоподобная гипотеза, и даже внушают мысль, что наука мало отличается от религии.

Действительно, поиски абсолютной надежности и достоверности обречены на провал, идет ли речь о химии, истории или математике. Научные теории всегда в той или иной мере предположительны. Они дают не абсолютную, а только относительную, справедливую лишь для своего времени истину.

Но это именно истина, а не догадка или рискованное предположение. Практические результаты применения научного знания для преобразования мира, для осуществления человеческих целей свидетельствуют о том, что в теориях науки есть объективно истинное и, значит, неопровержимое содержание.

Ушло в прошлое наивное представление, что наука строится на постоянно разрастающейся совокупности нейтральных фактов. Отброшена также идея о невоз-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 146.

возможности пересмотра хорошо установленных фактов вместе с вытекающей из нее концепцией относительной прямолинейности процесса накопления научного знания. Тем не менее, хотя понятие «факт» стало более условным и хотя отныне факты должны рассматриваться в их взаимосвязи со специфическими интеллектуальными структурами, было бы неправильно воспринимать в целом ученых как людей, рассматривающих опытное или теоретическое знание, которым они владеют, в качестве гипотетического и находящегося под постоянной угрозой опровержения. В действительности одним из важнейших факторов, существенно повлиявшим на впечатляющее интеллектуальное развитие современной науки, была как раз способность ее сторонников забывать об исходных предпосылках и концентрироваться исключительно на использовании этих предпосылок для осуществления детальных эмпирических исследований.

Современные естественные науки пользуются необычной, по сравнению с другими областями интеллектуальной деятельности, свободой от споров относительно своих оснований. Большинство научных исследований осуществляется в условиях столь сильной защищенности всех цепочек исходных положений, что пересмотр их или опровержение становятся практически невозможными.

## Глава 6.

# СОЦИАЛЬНЫЕ И ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ

### 1. Мир как бытие и мир как становление

Прежде чем приступить к обсуждению своеобразия социального и гуманитарного познания в сравнении с естественнонаучным познанием, необходимо прояснить ту систему координат, в рамках которой должно осуществляться сравнение этих двух разных типов познания.

Начать, очевидно, следует с анализа научных категорий и классификации наук.

*Научные категории* — это наиболее общие, фундаментальные понятия, представляющие собой формы и организующие принципы научного мышления.

Примерами научных категорий являются понятия бытия, становления, времени, пространства, причинности, научного закона, социальной тенденции, детерминизма, историзма, обоснования, рационализирования, объяснения, предсказания, понимания и т. д. Часть из этих категорий относится к самому миру, а часть — к его познанию в рамках науки.

Научные категории носят двойственный, дескриптивно-прескриптивный характер. Они являются описанием и систематизацией предшествующего опыта научных исследований, и одновременно они диктуют линию будущих исследований.

Именно поэтому научные категории сложно однозначно отделить от *идеалов науки*, рассматриваемых далее. Можно лишь сказать, что в научных категориях доминирует дескриптивное содержание, в то время как в идеалах науки ведущим является прескриптивное начало. Научные категории более описывают, чем

предписывают, в то время как идеалы науки в большей мере предписывают, нежели описывают.

### **О системах категорий**

*Система научных категорий*, или категориальная структура, представляет собой сеть основных понятий научного мышления, их устойчивую конфигурацию и взаимосвязь, при которой изменение одних элементов влечет за собой изменение других.

Образно говоря, научные категории — это те очки, через которые ученый смотрит на мир и без которых он не способен воспринять предмет своего исследования. Категориальная структура науки представляет собой систему координат научного мышления: его вопросов к самому себе и ожидания ответов на них. Такая структура, являясь инвариантным аспектом научного мышления, обеспечивает его единство, целостность и постоянную воспроизводимость, несмотря на динамику и многообразие областей научного исследования.

Анализ категорий как оснований всего сущего восходит к Античности. Впервые систематическое учение о категориях попытался развить Аристотель в трактате «Категории», обобщившем более ранние попытки вычленить основные категории и охарактеризовать их. Аристотель выделил такие категории, лежащие, по его мнению, в основе человеческого мышления, включая и научное: «сущность (субстанция)», «количество», «качество», «отношение», «место», «время», «положение», «состояние», «действие» и «страдание». Эта система категорий с несущественными изменениями обсуждалась в философии вплоть до Нового времени.

И. Кант истолковал категории как априорные неизменные формы мышления, упорядочивающие опыт и подразделил их на следующие разряды: качество (реальность, отрицание, ограничение), количество (единство,

множество, цельность), отношение (субстанция и свойство, причина и действие, взаимодействие), модальность (возможность и невозможность, действительность и недействительность, необходимость и случайность). Г. Гегель выделял в качестве категорий «бытие» (качество, количество, мера), «сущность» (основание, явление и действительность, включающая субстанцию, причину и взаимодействие), «понятие» (субъект, абсолютная идея, объект).

Системы категорий, создававшиеся в рамках философии, поражают своей искусственностью, оторванностью от реальной практики мышления, и, прежде всего, — от научного мышления. Почти все эти системы основываются на ошибочных предпосылках: существует, якобы, замкнутый перечень категорий; он не зависит от культуры и не изменяется вместе с нею; система категорий представляет собой не результат анализа реального мышления, а следствие определенных общих философских идей, касающихся реальности, и др.

Под непосредственным воздействием науки современная философия ввела в число категорий такие понятия, как вероятность, рациональность, объяснение, понимание, содержание, форма и т. д. С другой стороны, новое понимание общества и человека побудило отнести к категориям такие понятия, как жизненный мир, страх, заброшенность, забота, сомнение, языковые игры и т. д. Стало ясно, что никакого исчерпывающего перечня категорий не существует, что множество категорий является не только размытым, но и весьма разнородным, так что о «системе категорий» следует говорить с большой осторожностью.

Следует подчеркнуть, что система научных категорий, хотя она и формируется в рамках науки, вырастает, в конечном счете, из глубин культуры конкретной эпохи и определяется культурой как целым, а не какими-то

отдельными ее областями, например, философией, теологией или естественной наукой. С изменением культуры меняется и соответствующая ей система категорий. Переход от одной исторической эпохи к другой всегда сопровождается настолько радикальным изменением системы научных категорий, что возникает сомнение в том, что наука последующей эпохи способна адекватно понять научные теории, развивавшиеся в предшествующую эпоху.

В частности, О. Шпенглер был убежден в том, что такое понимание невозможно: представления о пространстве, числе, судьбе, детерминированности и т. д., лежащие в фундаменте мышления определенных исторических эпох, совершенно непонятны для последующих эпох.

Основатель эволюционной эпистемологии К. Лоренц полагал, что категории — это функции нейросенсорной организации, сформировавшейся в интересах выживания.

Каждое направление в философии науки вводит свои собственные категории, претендующие на то, чтобы быть уточнениями, или экспликациями, категорий реального научного мышления. Всякая философская классификация категорий является в той или иной мере искусственной. Нет оснований думать, что в будущем философия науки даст естественную, и значит единственную, классификацию научных категорий.

Из числа категорий, которые, так или иначе, предполагаются большинством философских систем категорий, можно выделить следующие: существование, время, пространство, изменение, причинность, определенность, рациональность, добро, истина, убеждение, знание и т. д. Некоторые из этих категорий рассматриваются в данной главе, другие — позднее.

## Два типа категорий

Классификация наук представляет собой разветвленное, многоступенчатое деление существующих научных дисциплин на виды. Основанием излагаемой далее классификации наук является особая система научных категорий, распадающаяся на две взаимно дополняющие друг друга части.

Все науки подразделяются на науки о бытии и науки о становлении, далее на описательные науки и науки, предполагающие оценки, и, наконец, на науки о природе и науки о культуре.

*Становление* — это постоянное, охватывающее все без исключения объекты изменение; *бытие* — бесконечное повторение одного и того же.

Хорошими примерами объектов, находящихся в процессе постоянного изменения, являются человеческие общества и цивилизации, изучаемые историей. Примерами объектов, не претерпевающих изменений, могут служить объекты, изучаемые физикой или химией: металлические стержни при нагревании всегда удлиняются; два атома водорода и один атом кислорода всегда образуют молекулу воды и т. п.

Общая тенденция и философии, и науки XX века — повышенное внимание ко времени, имеющему направление и связанному с изменчивостью мира, с его становлением.

Эта тенденция была совершенно чуждой логическому позитивизму, ориентировавшемуся на естественные науки (и, прежде всего, на физику), истолковывающие существование как устойчивое бытие, повторение одного и того же.

Противопоставление становления как постоянного, охватывающего все изменения, бытию, представляющему собой бесконечное повторение, берет свое начало в античной философии.

Гераклит растворял бытие в становлении и представлял мир как становящееся, текучее, вечно изменчивое целое.

Парменид, напротив, считал становление кажимостью и подлинное существование приписывал только бытию.

В онтологии Платона вечно существующий умопостигаемый мир является парадигмой для вечно становящегося, но по сути иллюзорного чувственно воспринимаемого мира.

Аристотель, отказавшись от бытия в форме особого мира идей, придал становлению характер направленности.

Описание мира как становления опирается на особую систему категорий, отличную от той, на которой основывается описание мира как бытия.

Единая категориальная система мышления распадается на две системы понятий. В первую из них входят *абсолютные понятия*, представляющие свойства объектов, во вторую — *сравнительные понятия*, представляющие отношения между объектами. Абсолютные категории можно назвать, универсализируя терминологию, введенную Дж. Мак-Таггартом для обозначения двух типов времени, *А-понятиями*, сравнительные категории — *В-понятиями*.

*Существование как свойство* — это становление (возникновение или исчезновение); *существование как отношение* — это бытие, которое всегда относительно («А более реально, чем В»).

*Время как свойство* представляется динамическим временным рядом «было — есть — будет» («прошлое — настоящее — будущее») и характеризуется направленностью, или «стрелой времени»; *время как отношение* представляется статическим временным рядом «раньше — одновременно — позже» и не имеет направления.



*Пространство как свойство* — это «здесь» или «там»; *пространство как отношение* — это выражения типа «А дальше В», «А совпадает с В» и «А ближе В».

*Изменение как свойство* передается понятиями «возникает», «остаётся неизменным» и «исчезает». *Изменению как отношению* соответствует «А преобразуется (переходит) в В».

*Определенность существующего*, взятая как свойство, передается рядом «необходимо — случайно — невозможно»; *определенность как отношение* передается выражением «А есть причина В».

*Добро в качестве свойства* — это ряд «хорошо — безразлично — плохо»; *добро как отношение* — это ряд «лучше — равноценно — хуже».

*Истина как свойство* передается понятиями «истинно — неопределенно — ложно», *истина как отношение* — выражением «А более вероятно, чем В», и т. д.

За каждой из двух категориальных систем стоит особое видение мира, свой способ его восприятия и осмысления.

Отношение между абсолютными и сравнительными категориями можно уподобить отношению между обратной перспективой в изображении предметов, доминировавшей в средневековой живописи (и в более поздней иконописи), и прямой перспективой «классической» живописи Нового времени. Обе системы перспективы внутренне связаны, цельны и самодостаточны; каждая из них, будучи необходимой в свое время и на своем месте, не лучше и не хуже другой.

Вопрос о том, зачем при научном исследовании мира необходима не одна, а две системы категорий, дополняющие друг друга, остается открытым.

Бинарная оппозиция «становление — бытие» оказывается, таким образом, центральной оппозицией теоретического мышления.

## 2. Классификация наук

Видение мира как становления и видение его как бытия имеют в философии науки своих сторонников и противников. Склонность отдавать предпочтение восприятию мира как потока и становления можно назвать *аристотелевской традицией* в теоретическом мышлении; выдвигание на первый план описания мира как бытия — *платоновской традицией*.

В русле первой из этих традиций идут гуманитарные науки (науки исторического ряда, лингвистика, индивидуальная психология и др.), а также нормативные науки (этика, эстетика, искусствоведение и др.). К этому же направлению относятся и те естественнонаучные дисциплины, которые занимаются изучением истории исследуемых объектов и — эксплицитно или имплицитно — предполагают «настоящее». Остальные естественные науки, включая физику, химию и др., ориентируются преимущественно на представление мира как постоянного повторения одних и тех же элементов, их связей и взаимодействий. Социальные науки (экономическая наука, социология, социальная психология и др.) также тяготеют к использованию сравнительных категорий.

Разница между науками, использующими абсолютные категории (науками о становлении, или *А-науками*), и науками, опирающимися на систему сравнительных категорий (науками о бытии, или *В-науками*), не совпадает, таким образом, с границей между гуманитарными и социальными науками (или науками о культуре), с одной стороны, и естественными науками (науками о природе), с другой.

Существуют многие классификации наук, подразделяющие их на рода, виды, подвиды и т. д. В данном контексте интерес представляет классификация наук,

ясно показывающая место социальных и гуманитарных наук среди всех научных дисциплин.

### **Виды наук**

Все науки делятся на три группы: *естественные науки*, *социальные* и *гуманитарные науки*, *формальные науки*. К естественным наукам относятся физика, химия, науки биологического ряда и др. К гуманитарным и социальным наукам принадлежат история, социальная психология, экономическая наука, социология и др. Математика и логика относятся к формальным наукам, область исследования которых охватывает все науки. Что касается так называемых *нормативных наук*, формулирующих, подобно этике, эстетике, искусствоведению, правоведению и др., оценки и нормы, эти науки располагаются между гуманитарными и социальными дисциплинами.

Поле естественных наук является весьма разнородным. Различия отдельных естественных наук настолько велики, что невозможно выделить какую-то одну из них в качестве образца, или парадигмы, «естественно-научного познания». Идея неопозитивизма, что физика является тем образцом, на который должны ориентироваться все другие науки (исключая формальные науки, подобные логике и математике), является непродуктивной. Физика не способна служить в качестве парадигмы даже для самих естественных наук. Ни космология, ни биология, ни тем более физическая антропология не походят в своих существенных чертах на физику. Попытка распространить на эти научные дисциплины методологию физики, взятую в сколь угодно полном объеме, не может привести к успеху.

Тем не менее, определенное внутреннее единство у естественных наук имеется:

— они стремятся описывать исследуемые ими фрагменты реальности, никак не оценивая их;

— даваемые данными науками описания обычно формулируются в терминах не абсолютных, а сравнительных понятий (временной ряд «раньше — позже — одновременно», пространственные отношения «ближе — дальше» и т. п.).

Для социальных наук характерно, что:

— они не только описывают, но и оценивают;

— при этом они очевидным образом стремятся не к абсолютным, а к сравнительным оценкам, как и вообще к использованию сравнительных понятий; в частности, они используют временной ряд «было — есть — будет» и пространственное отношение «здесь — там».

Некоторые гуманитарные науки тяготеют к чистым описаниям (например, история). Другие — сочетают описание с оценкой, причем предпочтение отдается абсолютным оценкам, в которых используются понятия «хорошо — безразлично — плохо» (например, индивидуальная психология).

Гуманитарные науки используют, как правило, не сравнительные, а абсолютные категории (временной ряд «было — есть — будет», пространственную характеристику «здесь — там», понятие предопределенности, или судьбы, и т. п.).

Область социальных и гуманитарных наук еще более разнородна, чем область естественных наук. Идея отыскать научную дисциплину, которая могла бы служить образцом социально-гуманитарного познания, нереалистична.

История, старающаяся избегать оценок и всегда осуждающая прошлое только с точки зрения настоящего, не может служить образцом для социологии или экономической науки, включающих явные и неявные

сравнительные оценки и использующих временной ряд «раньше — одновременно — позже», не предполагающий настоящего. Экономическая наука не способна дать каких-то образцов для психологии или лингвистики и т. д. Поиски парадигмальной социальной или гуманитарной дисциплины еще более утопичны, чем поиски «образцовой» естественной науки.

П. Ф. Стросон считает такие понятия, как «настоящее» («есть», «теперь») и «здесь», скорее не предельно общими понятиями (категориями), а средствами, с помощью которых категории связываются с миром, теми инструментами, которые придают опыту характерную для него избирательность. В этой терминологии проводится различие между «категориями» и «категориальными характеристиками». Например, понятие «время» является категорией, а понятия «прошлое — настоящее — будущее» и «раньше — одновременно — позже» — два вида ее категориальных характеристик (абсолютная и сравнительная); понятие «добро» — категория, а понятия «хорошо — безразлично — плохо» и «лучше — равноценно — хуже» — ее категориальные характеристики; понятие «детерминированность» — категория, а «необходимо — случайно — невозможно» и «причина — следствие» — ее категориальные характеристики и т. д. Различие между категориями и их категориальными характеристиками проводилось уже И. Кантом.

Принимая во внимание это различие, можно сказать, что большинство категорий (включая категории «бытие», «время», «пространство», «детерминированность», «истина», «добро» и др.) предполагает для своей связи с миром абсолютные и сравнительные категориальные характеристики. В итоге имеют место два разных и дополняющих друг друга способа представления бытия, времени, пространства и т. д.

Приведенная классификация наук не является, конечно, единственно возможной. Существуют многообразные иные основания деления наук.

### О научных законах

Важно отметить, что гуманитарные науки не открывают научных законов. Нет законов истории, законов лингвистики и т. д.

Неверно, однако, что и социальные науки не способны формулировать научные законы. Экономическая наука достигла заметного прогресса в установлении общих регулярностей экономической жизни. Социология стремится обосновать регулярности, касающиеся форм и изменений совместной жизни людей.

Граница между науками, формулирующими законы, и науками, не делающими этого, не совпадает с границей между естественными науками (или, как их еще называют, «науками о природе»), с одной стороны, и социальными и гуманитарными науками («науками о культуре») — с другой.

Устанавливают законы те науки (естественные и социальные), которые описывают или оценивают исследуемые явления в системе *сравнительных* категорий. Эти науки используют временной ряд «раньше — одновременно позже», оценочный ряд «лучше — равноценно — хуже» и т. п. Не формулируют законов науки (гуманитарные и естественные), описывающие или оценивающие изучаемые объекты в системе *абсолютных* категорий. В данных науках употребляется временной ряд «было — есть — будет», пространственное отношение «здесь — там» и т. п.

Иными словами, формулируют научные законы науки, трактующие исследуемую область явлений как бытие, как нечто, ставшее раз и навсегда и не подверженное изменению. Науки, истолковывающие мир как

становление, постоянно порождающее новое, не устанавливаются научных законов.

### **3. Специфика социальных и гуманитарных наук**

В методологическом плане многое из того, что сказано о социологии, экономической науке и истории, является верным и для всех других социальных и гуманитарных наук.

Прежде всего, все эти науки находятся в процессе *постоянного развития*. Оно диктуется не только изменениями социальной жизни, но и углублением представлений ученых о ней. Даже если общество остается на какой-то период стабильным, представления о нем изменяются. Социальные и гуманитарные науки развиваются не только благодаря *внутренним*, не выходящим за их рамки процессам, но и под воздействием *внешних* факторов, в частности под непосредственным влиянием изменений общества.

Развитие социальных и гуманитарных наук не является равномерным процессом. Наряду с периодами, не приносящими радикально новых идей, случаются *научные революции*, в ходе которых меняются сами основания данной области социального знания.

В естественных науках важную роль играют отдельные факты. Опыты Г. Галилея с наклонной доской, по которой он скатывал шары, легли в основание классической механики, сформулированной позднее И. Ньютоном. Опыт Майкельсона-Морли стал толчком для создания специальной теории относительности. Экспедиция А. Эддингтона в Южное полушарие для наблюдения солнечного затмения стала одним из основополагающих экспериментальных фактов, составивших основание общей теории относительности А. Эйнштейна.

Совершенно иначе обстоит дело в социальных и гуманитарных науках. Они исходят не из отдельных, твердо установленных фактов, а из *совокупного опыта* социальной жизни, из общего, не допускающего разбегания на самостоятельные факты опыта целостной социальной жизни своего времени.

Для социальных и гуманитарных теорий характерна множественность течений и направлений. В этих науках нет *базисного знания*, которое являлось бы общепринятым для всех представителей конкретной науки. То, что напоминает такое «нормативное знание», является минимальным и не оказывает существенного влияния на облик науки и общее направление ее развития.

В конце XIX — начале XX века распространенной была идея, что наука, при всем ее могуществе, связана очень жестким ограничением: она способна давать только знание тех средств, которые необходимы для достижения поставленных целей, но не знание самих целей.

Вопрос о том, откуда появляются те цели, которые ставят перед собою человек и общество и почему именно эти цели не могут быть подвергнуты научному исследованию, оставался неясным. Обычно на него отвечали в духе позитивизма и неопозитивизма: цели — это ценности, а наука ценностями не занимается, поскольку конечная задача научного исследования — истина. Иными словами, идея, что наука изучает только средства для достижения некоторых целей, но не способна ничего сказать о самих целях, напрямую связывалась с типичным для позитивизма и неопозитивизма требованием исключать ценности из языка науки.

Рассмотрение конкретных научных теорий, касающихся развития человеческого общества и самого человека, показывает, что социальная теория, пытающаяся говорить лишь о средствах для достижения целей,



появляющихся неизвестно откуда, попросту невозможна. Суть социального исследования в том, чтобы уловить те тенденции развития общества, которые представляются позитивно ценными, и указать средства, необходимые для успешной реализации таких тенденций. Что касается негативных тенденций развития общества, социальная теория должна выявить их и предложить конкретные способы их преодоления.

Цели развития общества действительно являются ценностями, они представляют собой, как говорил Ф. Ницше, пунктиры человеческой воли. Основопологающие социальные цели не изобретаются социальными науками. Самые важные из таких целей вызревают в толще самой социальной жизни. Задача социальных наук состоит в том, чтобы выявить и прояснить их, а уже после этого попытаться найти способы их достижения.

Социальная наука, если она претендует на какую-то значимость в социальной жизни, должна говорить, таким образом, не только о средствах для достижения неизвестно кем поставленных целей, но и о самих целях.

Для социальных и гуманитарных наук характерны постоянные споры ученых. Эти споры обычно касаются не только деталей социальной или гуманитарной науки, но и самих ее оснований.

Можно отметить, что точно так же обстоит дело в философии, не относящейся к социальным или гуманитарным наукам, а являющейся «пограничной землей» между наукой и искусством. Философия слагается из целой сети разных, обычно непримиримо враждующих между собою направлений. Неудивительно, что за две с лишним тысячи лет философия не пришла ни к одной, признаваемой всеми идее. Даже само существование реального мира ставится некоторыми школами в философии под сомнение. В современной философии

фии активно действуют, в частности, экзистенциализм, феноменология, неотомизм и др.

Совершенно иначе обстоит дело в естественных науках, где базисное, общепринятое знание является достаточно обширным и где споры возникают лишь на дальних окраинах этого знания. Ситуация меняется только в период радикальной, но достаточно краткой научной революции, когда пересматриваются сами основания конкретной естественной науки. О социальных и гуманитарных науках можно сказать, что они находятся как бы в состоянии перманентной научной революции.

Разноречивость каждой из социальных и гуманитарных наук, наличие в них несовместимых позиций по одним и тем же, причем ключевым для науки, вопросам говорят об особой сложности социального и гуманитарного познания. Но эта сложность никоим образом не ставит под сомнение вопрос о необходимости и, в конечном счете, плодотворности такого познания.

Еще одна важная особенность социальных и гуманитарных наук заключается в своеобразии их языка. В естественных науках язык обычно используется только в одном его употреблении — описательном. В социальных и гуманитарных науках язык может использоваться в любом из возможных его употреблений. В этих науках с помощью языка можно не только описывать, но и оценивать, выражать чувства и внушать их. Объяснение этого является простым. Данные науки неразрывно связаны с человеческой деятельностью, она существует для того, чтобы рационализировать эту деятельность, сделать ее более эффективной. Деятельность человека невозможна без оценок и норм, и она насквозь пропитана чувствами.

## Оценки в социальных и гуманитарных науках

Немецкий неомарксист Г. Маркузе подчеркивает, что представители социальных и гуманитарных наук, еще до начала своего исследования, должны ответить на два вопроса:

1) действительно ли результаты социальных и гуманитарных исследований способны послужить усовершенствованию существующего общества?

2) служат ли социальные и гуманитарные исследования совершенствованию самого человека?<sup>1</sup>

Если ответы на эти предварительные вопросы оказываются отрицательными, то встанут принципиальные вопросы: а стоит ли затевать само социальное или гуманитарное исследование? Для чего ученые занимаются социальными и гуманитарными науками, если последние не способны принести ни обществу, ни человеку никаких позитивных результатов?

Не только описания, но и оценки, нормы и т. п. могут быть *обоснованными* или *необоснованными*. Действительная проблема, касающаяся социальных и гуманитарных наук, всегда содержащих явные или неявные оценочные утверждения (в частности, двойственные, описательно-оценочные высказывания), состоит в том, чтобы разработать надежные критерии обоснованности и, значит, объективности такого рода утверждений и изучить возможности исключения необоснованных оценок.

Науки о культуре отстают дальше от идеала объективности, чем науки о природе. Вместе с тем без характерной для социальных и гуманитарных наук субъективации реальности и тем самым отхода от объективности невозможна деятельность человека по преобразованию мира.

---

<sup>1</sup> Маркузе Г. Одномерный человек. Киев, 2004. С. VIII.

В естественных науках также имеются разные типы объективности. В частности, физическая объективность, исключая телеологические (целевые) объяснения, явным образом отличается от биологической объективности, обычно совместимой с такими объяснениями. Объективность космологии, предполагающей «настоящее» и «стрелу времени», отлична от объективности тех естественных наук, законы которых не различают прошлого, настоящего и будущего.

Идеалом науки, представляющейся сферой наиболее эффективного преодоления субъективности, является окончательное освобождение от «точки зрения», с которой осуществляет рассмотрение некоторый «наблюдатель», описание мира не с позиции того или другого индивида, а «с ничьей точки зрения» (Э. Кассирер). Этот идеал никогда не может быть достигнут, но наука постоянно стремится к нему, и это стремление движет ее вперед. Как раз этот идеал фиксируется понятием истины.

Описаниям удается, как правило, придать большую объективность, чем оценкам. Это связано, прежде всего, с тем, что в случае описаний всегда предполагается, что их субъекты совпадают, так же как и их основания; оценки же могут не только принадлежать разным субъектам, но и иметь разные основания в случае одного и того же субъекта. В этом смысле оценки всегда субъективны.

Как требование освобождения от оценок социальных и гуманитарных наук, так и пожелание отделения в этих науках оценок от описаний утопичны. Речь может идти только о необходимости тщательного обоснования оценок, уменьшения их субъективности в той мере, в какой это возможно, и исключении необоснованных, заведомо субъективных оценок.

«Всякое оценивание, — пишет М. Хайдеггер, — даже когда оценка позитивна, есть субъективация. Оно предоставляет сущему не быть, а, на правах объекта оценивания, всего лишь считаться. Когда бога, в конце концов, объявляют «высшей ценностью», то это — принижение божественного существа. Мышление в ценностях здесь и во всем остальном — высшее святотатство, какое только возможно по отношению к бытию»<sup>1</sup>. Хайдеггер призывает «мыслить против ценностей» с тем, чтобы, сопротивляясь субъективации сущего до простого объекта, открыть для мысли просвет бытийной истины: «...из-за оценки чего-либо как ценности оцениваемое начинает существовать просто как предмет человеческой оценки. Но то, чем нечто является в своем бытии, не исчерпывается предметностью, тем более тогда, когда предметность имеет характер ценности»<sup>2</sup>.

Пожелание Хайдеггера не претендовать на установление универсальной, охватывающей все стороны человеческого существования иерархии ценностей и даже избегать по мере возможности оценок того, что лежит в самой основе социальной жизни, является в известной мере оправданным. Глубинные основы социального существования в каждый конкретный период истории воспринимаются и переживаются человеком, живущим в это время, как непосредственная данность, т. е. как нечто объективное. Попытка вторгнуться в эти основы с рефлексией и оценкой лишает их непосредственности и субъективирует их.

Но есть, однако, и другая сторона дела. Социальная жизнь, как и жизнь отдельного человека, представляет собой процесс непрерывных перемен, причем перемен,

---

<sup>1</sup> *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Человек и его ценности. Часть 1. М.: 1988. С. 47.

<sup>2</sup> Там же.

являющихся во многом результатом самой человеческой деятельности. Никакая деятельность не является возможной без оценок. Она невозможна поэтому без связанной с оценками субъективации мира и превращения сущего в тот «простой объект», который может быть преобразован человеком.

Человек не должен субъективировать все подряд, иначе «истина бытия» перестанет ощущаться им, и он окажется в зыбком мире собственной рефлексии и фантазии. Вместе с тем, человек не может не действовать, и значит, он должен оценивать и тем самым разрушать объективное. Мысли, ищущей истины, он постоянно противопоставляет мышление в ценностях.

Проблема не в исключении одного из этих противоположно направленных движений мысли, а в их уравнивании, в таком сочетании объективации и субъективации мира, которое требуется исторически конкретными условиями человеческого существования.

#### **4. Классическое и неклассическое определения истины и добра**

Долгое время, начиная с Аристотеля и заканчивая концом XIX в., истина истолковывалась как *свойство высказываний*. Возьмем высказывание «На Марсе есть жизнь». Поскольку никаких доказательств существования жизни на этой планете в настоящее время нет, отсутствуют и хорошо установленные доказательства того, что на этой планете нет жизни, хотя бы в самых элементарных ее формах, данное высказывание следует отнести к *неопределенным*. Оно лежит между истиной и ложью. Неопределенность присуща именно высказыванию «На Марсе есть жизнь», неопределенность является *свойством* этого высказывания. Если бы на Марсе были обнаружены какие-либо простейшие живые существа, то в соответствии с классическим истолкованием истины нужно было бы сказать,

что рассматриваемое высказывание является истинным, причем истинность следовало бы считать свойством высказывания о наличии жизни на Марсе. Если бы было доказано, что на этой планете никаких форм жизни нет, высказывание о жизни на Марсе приобрело бы свойство являться ложным.

В неклассическом мышлении, начавшем формироваться в начале XX в., понимание истины постепенно становится принципиально иным. Истина истолковывается уже не как свойство высказываний, а как *отношение*, а именно отношение между утверждением о том, каким является объект, и самим описываемым этим утверждением объектом.

Произошел, таким образом, переход от классического понимания истины как свойства описательных высказываний к неклассическому истолкованию истины как отношения между такими высказываниями и реальностью.

Примерно в этот же период времени произошел переход от классического понимания позитивной ценности (добра) как как *свойства* оцениваемого объекта к пониманию добра как *отношения* между оцениваемым объектом и представлением оценивающего субъекта о том, каким должен быть объект данного типа.

Однако языковая традиция осталась пока что неизменной. Истинными или ложными по-прежнему считаются сами высказывания, а хорошими или плохими — сами оцениваемые объекты. В повседневном языке и истина, и добро остаются, как и раньше, свойствами: первая — описательных высказываний, второе — оцениваемых объектов. Проблема, конечно, не в недостаточной гибкости естественного языка. Она в том, что употребление понятий «истинный» и «хороший» не как отношений, а как свойств является не только привычным, но и чрезвычайно удобным,

к тому же оно никогда, или почти никогда, не приводит к недоразумениям.

Для понятия «ценность» характерна явно выраженная многозначность. Ценностью может называться любой из тех трех элементов, из которых обычно складывается ситуация оценивания: *оцениваемый предмет*; *социальный образец*, нередко лежащий в основе оценки; *отношение соответствия* оцениваемого объекта утверждению о том, каким он должен быть.

Например, если человек спасает утопающего, ценностью может считаться или само действие спасения; или тот идеал, который требует приходить на помощь человеку, терпящему бедствие; или, наконец, соответствие ситуации подразумеваемому или формулируемому эксплицитно принципу, что тонущего следует спасти.

Истолкование ценности как *свойства* оцениваемых объектов или как того образца, на основе которого выносится оценка, можно назвать *классическим*. Это истолкование безраздельно доминировало в мышлении Нового времени. И сейчас еще, как бы по инерции, большинство предлагаемых определений ценности ориентируется именно на первые два значения. Ценностью объявляется предмет некоторого желания, стремления и т. п. (объект, значимый для человека или группы лиц) или же тот образец, на который опирается оценка.

Как писал в 20-е гг. прошлого века Р. Б. Перри: «Ценность — любой предмет любого интереса»<sup>1</sup>. Я. Ф. Фриз, И. Ф. Герbart и особенно Г. Лотце, введшие в широкий философский оборот понятие ценности, понимали под ценностями те, социальные по своему происхождению, образцы, на которые зачастую, но отнюдь не всегда, опираются выносимые оценки.

---

<sup>1</sup> Perry R. B. General theory of value. New York: 1926.



Отождествление ценностей с образцами было характерно и для Г. Риккорта, попытавшегося развить философию как науку об общезначимых («трансцендентальных») социальных образцах, или ценностях. Использование понятия ценности в смысле устойчивого, общеобразовательного идеала или образца, на основе которого выносятся конкретные оценки, характерно для аксиологии А. фон Мейнонга, этических теорий М. Шелера, Н. Гартмана, А. Гильдебранда и др. Обычные в аксиологии рассуждения об особом «мире ценностей», отнесение к ценностям истины, добра и красоты и т. п. правомерны лишь при понимании ценностей как образцов.

Вместе с тем такое понимание основательно искажает и запутывает проблему ценностей. Прежде всего, большинство реальных оценок не опираются на какие-либо образцы; для многих объектов устоявшиеся образцы их оценки просто отсутствуют. Ценности не существуют вне ситуации (реального или потенциального) оценивания, так же как истинность невозможна вне описания реальности. Далее, в каждой новой ситуации человек не только оценивает, но и уточняет, конкретизирует или пересматривает тот образец, на основе которого принято выносить оценочное суждение о рассматриваемых объектах. Сами образцы формируются в процессе оценивания и являются всего лишь своеобразным экстрактом из него. Если бы это было не так, невозможно было бы понять, откуда появляются образцы и почему они изменяются со временем. Рассуждения об особом «мире ценностей», о «трансцендентальных социальных образцах», о критическом исследовании неких «общеобязательных ценностей», по-разному проявляющихся в разные эпохи, и т. п. — результат отрыва ценностей от реальных процессов оценивания, в ходе которых они формируются и изме-

няются. Отождествление ценностей с образцами оценок затемняет параллель между истиной и ценностью как двумя противоположно направленными способами сопоставления мысли и действительности и представляет ценности не как выражения человеческой воли и способности к целерациональному, в смысле М. Вебера, действию, а как некое абстрактное, априорное условие практики преобразования мира. Можно говорить об особом «мире образцов», но лишь предполагая, что он является только надстройкой над человеческой деятельностью и тем реальным оцениванием, без которого невозможна последняя.

Понимание ценностей как образцов оценивания нередко используется в философской теории ценностей (аксиологии), в социологии и почти во всех общетеоретических рассуждениях о ценностях. В этом смысле говорят об «этических ценностях» (моральные добродетели, сострадание, любовь к ближнему и т. п.), «эстетических ценностях», «ценностях культур»: гуманизм, демократия, автономия и суверенитет индивида и т. д.

В современном неклассическом мышлении понимание ценностей стало принципиально иным. Ценность начала истолковываться уже не как свойство оцениваемых предметов или образцов оценивания, а как отношение, а именно отношение между оцениваемым объектом и утверждением о том, каким должен быть этот объект.

Одним из первых истолковал «добро» не как свойство оцениваемых объектов, а как отношение между объектом и мыслью о нем Дж. Мур<sup>1</sup>. В дальнейшем неклассического определения ценностей придерживались Б. Рассел, Л. Витгенштейн, К. И. Льюис и др. В отечественной литературе неклассическое определение

---

<sup>1</sup> Moore J. Principia Ethica. Cambridge, 1903.

ценностей развивается И. П. Никитиной, О. Г. Дробницким, А. А. Ивиным, В. В. Бычковым и др.<sup>1</sup>

Ценность как отношение соответствия объекта представлению о нем является противоположностью истины как отношения соответствия представления объекту. Истинностное отношение между мыслью и объектом находит свое выражение в описаниях, ценностное отношение — в оценках. В случае первого отношения отправным пунктом сопоставления утверждения и объекта является объект, в случае второго отношения таким пунктом служит утверждение. Если описательное утверждение не соответствует своему объекту, должно быть изменено описание, а не его объект; в случае отсутствия соответствия между оценочным утверждением и его объектом, изменению подлежит объект, а не его оценка.

Допустим, сопоставляются некоторый дом и его план. Если за исходное принимается дом, можно сказать, что план, соответствующий дому, является истинным; в случае несоответствия плана дому, усовершенствован должен быть план, а не дом. Но когда за исходное принимается план (скажем, план архитектора), можно сказать, что дом, отвечающий плану, является хорошим, т. е. таким, каким он должен быть; если дом не отвечает плану, усовершенствованию подлежит дом, а не план.

Возможность двух противоположных направлений приспособления утверждения к тому фрагменту действительности, которого оно касается, — описательного и оценочного — с особой наглядностью показыва-

---

<sup>1</sup> См.: Никитина И. П. *Философия искусства*. М., 2010; Никитина И. П. *Эстетика*. М., 2012; Дробницкий О. Г. *Мир оживших предметов*. М., 1967; Iwin A. A. *Grundlagen der Logik von Wertungen*. Berlin, 1975; Ивин А. А. *Аксиология*. М., 2006. Гл. 1–2; Бычков В. В. *Эстетика*. М., 2002.

ется таким примером. Предположим, что некий покупатель, снабженный списком, наполняет в универсаме свою тележку указанными в этом списке товарами. Другой человек, наблюдающий за ним, составляет список отобранных им предметов. При выходе из магазина в руках у покупателя и его наблюдателя могут оказаться два одинаковых списка, но эти списки имеют прямо противоположные функции. Цель списка покупателя в том, чтобы, так сказать, «приспособить мир к словам»; цель списка наблюдателя — «привести слова в согласие с миром». Для покупателя отправным пунктом служит список; мир, преобразованный в соответствии с последним и отвечающий ему, будет позитивно ценным (хорошим). Для наблюдателя исходным является мир; список, соответствующий ему, будет истинным. Различие между противоположными позициями особенно отчетливо проявляется в случае ошибочного действия. Если допускает ошибку покупатель, для ее исправления он предпринимает предметные действия, видоизменяя *плохой*, не отвечающий списку мир. Если ошибается наблюдатель, он вносит изменения в *ложный*, не согласующийся с миром список.

### Описательно-оценочные высказывания

Ранее было проведено различие между двумя основными употреблениями языка: *описанием* и *оценкой*. В случае первого отправным пунктом сопоставления высказывания и действительности является реальная ситуация и высказывание выступает как ее описание, характеризуемое в терминах понятий «истинно» и «ложно». При второй функции исходным является высказывание, выступающее как стандарт, перспектива, план, Соответствие ситуации этому высказыванию характеризуется в терминах понятий «хорошо», «безлично» и «плохо».

Цель описания — сделать так, чтобы слова соответствовали миру, цель оценки — сделать так, чтобы мир отвечал словам. Понятно, что эти два противоположных употребления языка не сводимы друг к другу. Нет оснований также считать, что описание первично или более фундаментально, чем оценка.

Описание и оценка являются двумя полюсами, между которыми имеется масса переходов. Как в повседневном языке, так и в языке науки есть многие разновидности и описаний, и оценок. Чистые описания и чистые оценки довольно редки, большинство языковых выражений носит двойственный, или «смешанный», описательно-оценочный характер.

*Описательно-оценочные высказывания* — это высказывания, играющие в одних контекстах роль описаний, а в других — роль оценок<sup>1</sup>.

Простым примером таких высказываний могут служить определения толковых словарей. Задача словаря — дать достаточно полную картину стихийно сложившегося употребления слов, описать те значения, которые придаются им в обычном языке. Но словарь ставит перед собой и другую цель — нормировать и упорядочить обычное употребление слов, привести его в определенную систему. Словарь не только описывает, как реально используются слова, но и указывает так же, как они должны правильно употребляться. Еще одним примером описательно-оценочных высказываний являются, как указывает П. Ф. Стросон, правила грамматики: они описывают, как функционирует язык, и вместе с тем предписывают, как правильно его употреблять.

---

<sup>1</sup> Понятие описательно-оценочного высказывания впервые введено в работе: Iwin A. A. *Grundlagen der Logik von Vertungen*. Berlin, 1975. S. 58–65. Детальный анализ таких высказываний содержится в работах: Ивин А. А. Теория аргументации. М., 2000. С. 237–275; Ивин А. А. Аксиология. М., 2006. Гл. 3. С. 177–221.

Еще Сократ столкнулся с затруднением, связанным с возможностью и истинностной, и ценностной интерпретации одного и того же утверждения. На вопрос, может ли справедливый человек однажды совершить несправедливый поступок, он отвечал, что нет: если это произойдет, человек перестанет отвечать идее справедливого. Сократ шел от идей к вещам, т. е. придерживался ценностного подхода. В рамках же истинностного подхода такая ситуация вполне возможна. Не случайно Л. Шестов писал, что «сократовское уверение, будто с дурным не может приключиться ничего хорошего, а с хорошим — ничего дурного, есть "пустая болтовня" и "поэтический образ"»<sup>1</sup>.

Между полюсами чистых описаний и чистых оценок располагаются следующие, по меньшей мере, типы описательно-оценочных высказываний:

— *акцентуированные*, или оценочно окрашенные, высказывания, несущие главным образом описательное содержание, но функционирующие в системе определенных общих ценностей и несущие на себе их отблеск;

— *научные законы*, не только описывающие и объясняющие некоторые совокупности фактов, но и являющиеся стандартами оценки других утверждений теории;

— *высказывания о тенденциях социального развития*, подводящие итог предшествующих стадий эволюции социальных явлений и структур и намечающие перспективу их дальнейшего развития;

— *правила частной практики*, обобщающие опыт в конкретной сфере деятельности и дающие на этой основе рекомендации, как оптимизировать данную деятельность;

---

<sup>1</sup> Шестов Л. Скванный Парменид. Париж, 1927. С. 50–51.

— *принципы морали* как правила определенной, хотя и весьма широкой практики;

— *правила логики и математики*, являющиеся правилами всякой, или *универсальной*, практики и вместе с тем сохраняющие определенное описательное содержание и, значит, известное притязание на истинность.

Примерами акцентуированных высказываний могут служить многие утверждения о фактах, особенно о фактах, играющих ключевую роль в обосновании конкретных теорий. В таких высказываниях связку «есть» обычно можно заменить на «должно быть»: изучаемый объект не просто обладает указанными свойствами, но должен обладать ими, иначе будет поставлена под сомнение судьба опирающейся на него теории. Акцентуированные высказывания непосредственно связаны с поднятой М. Вебером темой «отнесения к ценностям»: описание, функционирующее в рамках определенной системы ценностных координат, само становится оценочно окрашенным, хотя и не переходит в разряд оценок. Вебер подчеркнул, что оценочно окрашенными являются едва ли не все описания, даваемые социальными и гуманитарными науками, или науками о культуре. Г. Маркузе ограничивал ценностное измерение утверждений о фактах лишь суждениями диалектики и диалектической логики: «...Ниспровергающий характер истины придает мышлению качество императивности. Центральную роль в логике играют суждения, которые звучат как демонстративные суждения, императивы, — предикат «есть» подразумевает «должно быть»<sup>1</sup>. В качестве примеров Маркузе приводит суждения: «Добродетель есть знание», «Совершенная действительность есть предмет совершенного знания», «Человек свободен» и т. п.

---

<sup>1</sup> Маркузе Г. Одномерный человек. М., 1994. С. 174.

Высказывания о тенденциях социального развития говорят не просто о том, что будет, а о том, что должно быть, если принять во внимание определенные факторы социального развития и в первую очередь те ценности, которые окажутся способными направлять деятельность людей в будущем. Примером такого рода высказывания может служить предсказание П. А. Сорокиным постепенного сближения западного, капиталистического и советского, коммунистического обществ и формирования на их основе нового, интегрального типа общества<sup>1</sup>.

Примером правила частной практики может служить известное требование свободы науки от ценностей. Долгое время оно распространялось только на естественные науки, но уже со второй половины XIX в. оно стало все более активно предъявляться также социальным и гуманитарным наукам. «В результате независимость науки от ценностей (называемая иногда аксиологической нейтральностью), — пишет Э. Агацци, — была выдвинута как тезис одновременно описательный и предписывающий»<sup>2</sup>. Л. Витгенштейн относит к правилам частной практики высказывания типа: «Небо голубое» (сомнение в нем способно разрушить всю практику визуального восприятия и различения цветов), «Солнце завтра взойдет» (отказ от него ставит под сомнение всю естественную науку), «Если человеку отрубить голову, то обратно она не прирастет» (сомнение в нем ставит под вопрос всю физиологию) и т. п.

Моральные принципы содержат описание сферы моральной жизни и опосредствованно тех сторон жизни общества, одним из обнаружений которых является

---

<sup>1</sup> См.: *Сорокин П. А.* Главные тенденции нашего времени. М., 1997. Гл. 3.

<sup>2</sup> *Агацци Э.* Моральное измерение науки и техники. М., 1998. С. 123.



мораль. Этими же принципами предписываются определенные формы поведения, требуется реализация известных ценностей и идеалов. Проблема обоснования данных принципов — это проблема раскрытия их двойственного, дескриптивно-прескриптивного характера. Принцип морали напоминает двуликое существо, повернутое к действительности своим регулятивным, оценочным лицом, а к ценностям — своим «действительностным», истинностным лицом: он оценивает действительность с точки зрения ее соответствия моральному идеалу и одновременно ставит вопрос об укорененности этого идеала в действительности.

Правила логики и математики регламентируют «изготовление» определенных логических и математических объектов, используемых во всякой деятельности (логически правильных рассуждений, определений, классификаций и т. п., математически правильных вычислений, построений, доказательств и т. п.). Как и правила частной практики, правила универсальной практики являются описательно-оценочными высказываниями, но во вторых правилах прескриптивный момент выражен гораздо более отчетливо. В частности, Витгенштейн полагает, что говорить об истинности или неистинности утверждений логики и математики бессмысленно, т.к. они являются правилами и должны оцениваться не сами по себе, а только в составе тех языковых игр, или практик, которые направляются ими: «Опасность состоит, я полагаю, в том, что пытаются дать обоснование нашей процедуры, тогда как здесь не может быть такой вещи, как обоснование, и мы должны просто сказать: так мы это делаем»<sup>1</sup>. Витгенштейн прав, настаивая на исключительной роли системного обоснования правил всякой практики и на том, что обосно-

---

<sup>1</sup> *Wittgenstein L. Remarks on the Foundations of Mathematics. Oxford, 1967. P. 98.*

вание таких правил не может быть сведено к применению аргументов. Правила логики и математики обосновываются главным образом не сами по себе, а в составе тех теорий, в которых они используются. Внутреннее обоснование данных правил, т. е. их обоснование в рамках чистой логики или чистой математики, — всего лишь первый этап обоснования, хотя именно на этом этапе они получают статус «логических» и «математических истин». Второй этап обоснования — это внешнее обоснование, т. е. обоснование тех содержательных теорий, в состав которых входят соответствующие утверждения логики и математики. Приемлемость таких теорий одновременно является свидетельством приемлемости лежащих в их основе логических и математических структур.

Многообразие описательно-оценочных высказываний показывает, во-первых, разнородность тех способов, какими оценки могут входить в рассуждение, и, во-вторых, неявный характер подавляющего большинства тех оценок, которые являются составными элементами социальных и гуманитарных теорий. Если под ценностями понимается, как это бывает обычно, только то, что нашло эксплицитное выражение в специальных оценочных суждениях, сфера ценностей резко сужается. Остаются только внешние для процесса познания ценности, подобные моральным, эстетическим или религиозным. Можно предполагать, что они имеют определенное отношение к социальным и гуманитарным наукам. Но даже в таком слабом допущении нет прямой необходимости. Естественные же науки в этом случае полностью выпадают из-под действия ценностей. Узкое истолкование ценностей приводит, в конечном счете, к противопоставлению истинностного и ценностного подходов к действительности, образует пропасть между науками о природе и науками о культуре.

Проблема описательно-оценочных высказываний — одна из самых сложных в методологии социальных и гуманитарных наук. Важность ее исследования связана в первую очередь с тем, что оно должно ответить на вопрос, как именно обосновываются описательно-оценочные высказывания. Обоснование описаний предполагает, прежде всего, ссылку на прямое или косвенное соответствие их реальности. Оценки (и их частный случай — нормы) являются, в конечном счете, руководствами для деятельности и обосновываются главным образом путем ссылки на успешность направляемой ими деятельности. Итогом обоснования описания является заключение о его истинности или ложности; результат обоснования оценки — вывод о ее эффективности или неэффективности. В каких терминах должны характеризоваться описательно-оценочные высказывания: «истинно-ложно» или же «эффективно-неэффективно»? Каких-либо общих принципов, позволяющих разграничивать ситуации, в которых двойственное высказывание употребляется как описание, и ситуации, когда это высказывание истолковывается как оценка, не существует. Дополнительная сложность связана с тем, что отдельные высказывания мигрируют между описательным и оценочным полюсами. Высказывание, появившееся в какой-то теории как чистое описание, может постепенно приобрести значение правила, т. е. оценки. С другой стороны, высказывание, первоначально являвшееся оценкой, способно сместиться с течением времени в сторону типичных описаний.

Описательно-оценочные высказывания соединяют вместе описание и оценку. В одних контекстах они выступают как описания и должны, подобно всем описаниям, быть истинными или ложными. Их обоснование должно быть таким же, как и обоснование обычных

описаний. В других контекстах эти высказывания функционируют уже как оценки, чаще всего как стандарты или правила оценки иных высказываний. При этом данные высказывания не имеют, как и все оценки, истинностного значения и должны обосновываться подобно обычным оценкам. Никаких специальных способов обоснования, применимых только в случае описательно-оценочных высказываний, нет.

## 5. Семантика понятия «хороший»

Анализ значений оценочных терминов — важная задача философской семантики. Нельзя, однако, сказать, что в решении этой задачи она добилась больших успехов. Причина этого отчасти в том, что систематическое семантическое исследование оценочного рассуждения началось только недавно, а частично в том, что оценочные понятия ставят перед семантикой проблемы, принципиально отличные от тех, с которыми она сталкивалась раньше.

Далее будет рассмотрен вопрос о значении или значениях «добра»<sup>1</sup>. Мы будем говорить, как это делается обычно, главным образом о значениях «добра», но рассуждения о «добре» нетрудно обобщить на случай других оценочных понятий<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> В нашем употреблении слово «добро» означает примерно то же, что и выражение «хорошее», «положительно ценное». Это употребление несколько отличается от употребления данного слова в естественном языке.

<sup>2</sup> Семантика «добра» обсуждается в работах: *Ивин А. А.* Основания логики оценок. М., 1970. Гл. 3; *Iwin A. A.* Grundlagen der Logik von Wertungen. Berlin, 1975. S. 58–77; *Ивин А. А.* Аксиология. М., 2006. С. 61–68; *Вольф Е. М.* Функциональная семантика оценки. М., 1985, 4-е издание книги вышло в 2009 г.; *Монтегю Р.* Прагматика // Семантика модальных и интенциональных логик. М., 1981; *Слинин Я. М.* Современная модальная логика. Л., 1976; *Лобовиков В. О.* Модальная логика оценок и норм с точки зрения содер-

О чем идет речь в высказывании «*A* является добром», чему именно приписывается в нем положительная ценность?

Одно время довольно распространенным было убеждение, что оценки являются простыми выражениями внутренних переживаний, подобными непроизвольным выкрикам, и ничего не говорят ни о предметах, которых они грамматически касаются, ни о психических состояниях людей, высказывающих оценки. Это убеждение всерьез отстаивалось, например, А. Айером<sup>1</sup>, Р. Карнапом и другими неопозитивистами.

Другим ответом на вопрос о предмете оценок является мнение, что они представляют собой высказывания людей о собственных психических состояниях (эмоциональных, волевых или интеллектуальных), интроспективные суждения, не касающиеся каких-либо внешних объектов.

---

жательной этики и права. Красноярск, 1984; Тульчинский Г. А. Логико-семантические основания синтеза описаний, оценок и норм // Логика и теория познания. Л., 1990; Тульчинский Г. А. Стереометрическая семантика: логико-семантический синтез истинного, должного и реализуемого // Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке. СПб., 1998; Wellman C. The Language of Ethics. Cambridge, 1961; Wright G. H. von. The Varieties of Goodness. N. Y., 1963; Stevenson C. L. Facts and Values. Studies in Ethical Analysis. New Haven, 1963. Esse 11; Ziff P. Semantic Analysis. N. Y., 1960; Vendler Z. Linguistics in Philosophy. Ithaca, 1967. Ch. 7; Austin J. L. Sense and Sensebilis. Oxford, 1962. Ch. 7; Katz J. J. Semantic Theory and the Meaning of «Good» // Journal of Philosophy, 1964. V. 61. № 23; Hartman R. S. The Structure of Value. Foundations of Scientific Axiology. Baltimor, 1967; Rescher N. Introduction to Value Theory. Chicago, 1982 и др.

<sup>1</sup> «...Говоря, что какой-то тип действия является хорошим или дурным, — писал Айер, — я не высказываю никакого утверждения... даже о моем умонастроении. Я просто выражаю определенные моральные чувства» (Ayer A. Language, Truth and Logic. L., 1958. P. 159).

Еще одна распространенная позиция сводится к утверждению, что субъект, положительно оценивающий  $A$ , не вполне адекватно выражает мысль о том, что определенная достаточно устойчивая группа людей считает  $A$  добром<sup>1</sup>.

В других случаях положительная ценность объявляется свойством самих вещей, не зависящим (подобно весу и химическому составу) от субъекта. При этом иногда утверждается, что свойство предмета быть положительно ценным познается так же, как и все иные свойства, данные в чувственном опыте, а иногда говорится, что она постигается интуицией. Сама интуиция истолковывается опять-таки по-разному: одними она уподобляется интуиции, открывающей нам математические истины, другими объявляется особой интуицией, служащей специально для усмотрения ценностей.

Этот перечень мнений о том, что выступает в качестве «собственного» предмета оценки « $A$  есть добро», не является исчерпывающим. Но он достаточно наглядно показывает, что философы и этики, обсуждавшие проблему предмета оценки, как правило, игнорировали многообразие форм реальных оценок, сосредоточивали свое внимание на оценках отдельных видов, а выводы, сделанные при этом, некритически распространяли на все оценки. Достаточно, однако, обратить внимание на разнообразие функций, выполняемых такими словами, как «хороший», «плохой», «добро» и «зло», на различия контекстов, в которых могут встречаться эти слова, чтобы понять, что поиски «собственного» предмета всех оценок не способны привести к успеху. Могут оцениваться и фактически оцениваются самые разнородные вещи, и нет

---

<sup>1</sup> Одним из сторонников этой позиции был М. Шлик (см.: Schlick M. Problems of Ethics. N. Y., 1939. P. 78).

оснований думать, что всякая оценка обязательно касается только вещей строго определенного типа.

Слово «оценка» употребляется обычно в трех разных смыслах. Оценка в *узком*, или собственном, смысле — это языковое выражение, устанавливающее ценностное отношение определенного типа между мыслью и действительностью. Оценка в *широком* смысле — языковое выражение, в котором используются такие слова, как «хорошо», «плохо», «безразлично», «лучше», «хуже» и т. п. Оценка в *самом широком* смысле — языковое выражение, подводящее рассматриваемый объект под рубрику некоторой классификации или приписывающее ему некоторое значение в соответствии с принятой шкалой.

При обсуждении семантики «добра» слово «оценка» употребляется в *широком смысле*. При упоминании временных оценок, не содержащих аксиологических категорий, это слово употребляется в самом широком смысле.

### Две функции оценочных понятий

Слово «хороший» и многочисленные его заместители в разных контекстах выполняют разные функции. Нас будут интересовать две из них: *функция мотивации* и *функция замещения*.

Ранее для обозначения функции мотивации в моих работах по семантике добра использовался широкий и потому не вполне адекватный термин «функция выражения»<sup>1</sup>. Поскольку в случае оценок в широком смысле слова речь идет не просто о выражении каких-то состояний души субъекта или его чувств, а о *волевых установках* субъекта, его мотивах, намерениях и т. п., необходимо ввести новый, более точный термин. В качестве

---

<sup>1</sup> См.: *Пивн А. А.* Основания логики оценок. М., 1970. Гл. 1.

такого термина далее используется понятие *функция мотивации*. Это понятие обозначает примерно то же, что и «функция воления», «функция побуждения» и т. п.<sup>1</sup>

Понятие «функция мотивации» представляется удачным, в частности, и потому, что им охватываются не только оценки, включающие аксиологические категории, но и тяготеющие к оценкам нормы, декларации, обещания, постулаты и т. п.

Понятие *мотивации* представляется современному человеку чем-то само собою разумеющимся. Но на самом деле оно сравнительно недавнего происхождения. Полезен поэтому небольшой исторический экскурс, поясняющий это понятие и связанное с ним понятие *воления* (волевого устремления).

Понятие «мотивация» впервые ввел в употребление в начале XIX в. А. Шопенгауэр в своей докторской диссертации, посвященной четырем возможным интерпретациям хорошо известного из традиционной логики «закона достаточного основания».

Данный закон требует обоснованности всякого знания. Это — одно из основных положений эпистемологии. Однако требование обоснованности не является логическим законом с точки зрения современной (математической, символической) логики: оно имеет к логике такое же отношение, как к психологии, физике или любой другой области знания. «Закон достаточного основания вообще не является принципом логики — ни основным, ни второстепенным. Он требует, чтобы ничто не принималось просто так, на веру. В случае каждого утверждения следует указывать

---

<sup>1</sup> Ранее эта тема обсуждалась в книге: *Ивин А. А. Логика оценок и норм. Философские, логические и прикладные аспекты*. М., 2015. Гл. 3.



основания, в силу которых оно считается истинным. Разумеется, это никакой не закон логики»<sup>1</sup>.

Шопенгауэр так поясняет понятия воления и мотивации: «Исходя из познания, можно сказать, что «Я познаю» — аналитическое суждение, напротив, «Я волю» — синтетическое суждение, притом суждение а *posteriori*, а именно данное опытом, здесь внутренним опытом (т. е. только во времени). В этом смысле, следовательно, субъект воления был бы для нас объектом. Глядя внутрь себя, мы всегда находим себя *волящими*. Однако воля имеет много степеней от едва выраженного желания до страсти...»<sup>2</sup>. Тождество субъекта воления и познающего субъекта, благодаря которому (причем необходимо) слово «Я» включает в себя и обозначает то и другое, — это узел мира, и потому оно необъяснимо. Действительное тождество познающего и познанного в качестве волящего, следовательно, субъекта с объектом *дано непосредственно*. «...Субъект воления, — продолжает Шопенгауэр в следующем, таком же коротком параграфе, — дан самосознанию непосредственно, невозможно дальнейшее определение или описание того, что такое воление; это — самое непосредственное из всех наших познаний, притом такое, непосредственность которого должна в конечном счете озарить светом все остальные, весьма опосредствованные. При каждом воспринятом нами решении, как других людей, так и собственного, мы считаем себя вправе спросить: почему? — т. е. мы предполагаем, что этому решению необходимо предшествовало нечто, из чего оно последовало и что мы называем основанием, точнее, мотивом последовавшего теперь действия. Без мотива действие для нас так же немислимо, как движение

---

<sup>1</sup> Гвин А. А. По законам логики. М., 1983. С. 130–131.

<sup>2</sup> Шопенгауэр А. О четверичном корне закона достаточного основания. СПб., 1892. Гл. 7. § 42.

неодушевленного тела без толчка или тяги. Тем самым мотив относится к причинам; он уже причислен к ним и охарактеризован как третья форма каузальности...»<sup>1</sup>. Вся каузальность — только форма закона основания в мире тел, данных внешнему созерцанию. Там она — связь изменений между собой, так как причина служит приводящим извне условием каждого процесса. Внутренняя сторона таких процессов остается для нас тайной, ибо мы всегда пребываем вне их. Мы видим, что данная причина с необходимостью влечет за собой такое действие, однако, как она достигает этого, что при этом происходит внутри, мы не узнаем. Мы видим, что механические, физические, химические действия, а также действия, вызванные раздражением, каждый раз следуют за соответствующими причинами, но никогда полностью не понимаем сущности процесса. Главное остается для нас тайной; мы приписываем его свойствам тел, силам природы, а также жизненной силе, но все это лишь отговорки. Наше понимание движений и действий животных и людей также воспринимается нами как необъяснимым образом вызванное их причинами (мотивами). Мы знаем на основании своего внутреннего опыта, что это — акт воли, который вызывается мотивом, заключающимся только в представлении. «Следовательно, воздействие мотива познается нами не только извне и поэтому только опосредствованно, как все другие причины, а одновременно и изнутри, совершенно непосредственно и поэтому во всей его силе. Здесь мы как бы стоим за кулисами и проникаем в тайну, как причина своим сокровеннейшим существом вызывает действие, ибо здесь мы познаем совсем иным путем и поэтому совсем иным образом. Из этого следует важное положение: *мотивация — это каузальность*,

---

<sup>1</sup> Там же. Гл. 7. § 43.

*видимая изнутри*. Каузальность выступает здесь совсем иным образом, в совершенной иной среде, для совершенно иного рода познания: поэтому в ней следует видеть совершенно особую форму нашего закона, который предстает здесь как *закон достаточного основания действия, ...короче, как закон мотивации*<sup>1</sup>.

Это разъяснение Шопенгауэром оснований введения им понятия мотива и даже особого «закона мотивации» позволяет прояснить, что имеется в виду при употреблении понятия «функция мотивации». Шопенгауэр дает ясную характеристику этой функции. Вполне понятный недостаток этого описания — в его излишней метафоричности. Определение мотивации как «каузальности, обращенной внутрь» является, скорее всего, указанием на то, что мотивы — это особые, внутренние побудительные стимулы человеческой деятельности, «внутренние ее причины», но не причины в собственном смысле слова. Последние можно было бы назвать, в стиле Шопенгауэра, «каузальностью, видимой извне». Вряд ли разумно настаивать, как это делает Шопенгауэр, что воление не просто не является определяемым, но оно даже невыразимо.

Полемика по поводу того, являются ли внутренние состояния сознания человека причинами в обычном смысле этого слова, развернулась, однако, только во второй половине прошлого века. Большинство споривших заняло позицию, внутренне близкую точке зрения Шопенгауэра.

Обычное употребление предложений типа «Это вкусное яблоко», «Мне нравится эта картина», «Я люблю музыку Баха», «Поведение этих людей возмущает меня» и т. п. — это употребление их для выражения определенных психических и волевых состояний. Чув-

---

<sup>1</sup> Там же.

ства удовлетворения и неудовольствия, наслаждения и страдания, желания, стремления, предпочтения и т. д. могут выражаться не только с помощью таких слов, как «нравится», «люблю», «возмущен», «ненавижу» и т. п., но и с помощью наиболее общих оценочных понятий. Человек может утверждать о яблоке, что оно является хорошим, подразумевая, что яблоко доставляет ему удовольствие своим вкусом; он может назвать поведение некоторых людей плохим, желая выразить чувство возмущения, вызываемое у него этим поведением, и т. д. С другой стороны, мотивационные и волевые состояния могут выражаться и с помощью предложений, вообще не содержащих оценочных терминов. Одобрение и порицание, положительная и отрицательная реакция на ту или иную вещь или событие нередко могут быть выражены даже жестами, мимикой, восклицаниями и т. п.

Оценочные термины могут использоваться не только для выражения разнообразных мотивов или направлений воли, но и для замещения тех или иных совокупностей эмпирических свойств. Обычное употребление предложений типа «Это хороший нож», «Автомобили такой-то марки являются плохими», «В олимпиадах участвуют хорошие бегуны», «Аспирин — прекрасное лекарство» и т. п. — это употребление их с намерением указать, что рассматриваемые предметы обладают вполне определенными свойствами: являются острыми, имеют малую или большую скорость, излечивают какие-то болезни и т. д.

Множества свойств, которые могут представляться словами «хороший», «плохой», «безразличный» и т. п., очень разнородны. Когда мы говорим, что Александр Македонский был блестящим полководцем, мы приписываем ему такие свойства, как умение одержать победу над численно превосходящим противником,

нестандартность решений, принимаемых в ходе сражения, способность выделить главное направление борьбы и т. п. Утверждая о Чехове, что он являлся хорошим врачом, мы подразумеваем, что он умел поставить правильный диагноз, назначить необходимые лекарства, всегда был готов отправиться на помощь больному и т. д. Говоря об автомобиле, что он хорош, мы указываем, что данный автомобиль имеет все признаки, свойственные автомобилям (т. е. имеет колеса, руль, мотор, кузов и т. д.), и, сверх того, превосходит в каких-то своих характеристиках иные автомобили. Оценка «Это хороший нож» означает, что данный нож имеет определенные части и успешно справляется со своими задачами.

Термины «хороший» и «плохой», высказываемые в вещах разных типов, говорят о наличии у этих вещей разных свойств. Более того, «хороший» и «плохой», высказываемые о вещах одного и того же типа, но в разное время, иногда замещают разные или даже несовместимые друг с другом множества свойств.

Современники Александра Македонского, называвшие его «хорошим военачальником», имели, конечно, в виду и то, что Александр Македонский отличался незаурядной личной отвагой. Но уже ко времени Наполеона характер войны настолько изменялся, что личная смелость перестала быть необходимым достоинством крупного военачальника. Наполеон мог бы быть назван «хорошим полководцем» даже в том случае, если бы он старательно избегал грозившей ему лично опасности.

С другой стороны, неотъемлемой чертой хорошего современного военачальника является умение ввести противника в заблуждение, нанести ему неожиданный удар и т. п. Хороший римский полководец отличался, однако, как раз обратными свойствами: он не устраивал притворного бегства, не наносил неожиданных ударов и т. д.

Слова «хороший», «плохой», «лучший», «худший» и т. п., выполняющие функцию замещения, характеризуют отношение оцениваемых вещей к определенным образцам или стандартам. В этих складывающихся стихийно стандартах указываются совокупности эмпирических свойств, которые, как считается, должны быть присущи вещам. Для вещей разных типов существуют разные стандарты: свойства, требуемые от хороших молотков, не совпадают со свойствами, ожидаемыми у хороших полководцев, и т. п. Стандартные представления о том, какими должны быть вещи определенного типа, не остаются неизменными с течением времени: хороший римский военачальник вполне может оказаться плохим современным полководцем, и наоборот.

Для отдельных типов вещей имеются очень ясные стандарты. Это позволяет однозначно указать, какие именно свойства должна иметь вещь данного типа, чтобы ее можно было назвать хорошей. В частности, М. Оссовская указывает, что приближение некоторого предмета к образцу так явно зависит от наличия у этого предмета определенных свойств, что высказываемое о нем слово «хороший» прямо означает эти свойства. Например, способность давать высокий урожай столь очевидно относится к условиям, которым должна удовлетворять хорошая земля, что выражение «хорошая земля» попросту означает то же, что и «урожайная земля». Сходно, «хорошая семья» означает обычно то же, что и «семья, живущая в согласии», «хороший друг» — то же, что и «друг, на которого можно положиться» и т. д.<sup>1</sup> В случае других вещей стандарты расплывчаты и трудно определить, какие именно эмпирические свойства приписываются этим вещам, когда утверждается, что они хороши. Легко сказать, например, какие

---

<sup>1</sup> См.: *Ossowska M. Podstawy nauki o moralności. Warszawa, 1957. S. 57–58.*

свойства имеет хороший нож для рубки мяса или хорошая корова, сложнее определить, что человек понимает под хорошим домом или хорошим автомобилем, и совсем трудно вне контекста решить, какой смысл вкладывается в выражение «хороший поступок» или «хорошая шутка».

Для вещей отдельных видов вообще не существует сколько-нибудь определенных стандартов. С ножами, адвокатами, докторами и шутками приходится сталкиваться довольно часто, их функции сравнительно ясны и сложились устойчивые представления о том, чего следует ожидать от хорошего ножа, доктора и т. д. Хороший нож — это такой нож, каким он должен быть. Для пояснения того, каким должен быть нож, можно назвать несколько свойств, из числа входящих в установившееся представление о хорошем ноже. Но что представляет собой хорошая планета? Сказать, что это такая планета, какой она должна быть, значит, ничего не сказать. Для планет не существует стандарта или образца, сопоставление с которым помогло бы решить, является ли рассматриваемая планета хорошей или нет.

Две функции, характерные для оценочных терминов (функция мотивации и функция замещения), независимы друг от друга. Слова «хороший», «плохой», «лучший» и т. п. могут иногда использоваться лишь для выражения определенных состояний сознания оценивающего субъекта, а иногда только для указания отношения оцениваемого предмета к некоторому стандарту. Нередко, однако, эти слова употребляются таким образом, что ими выполняются обе указанные функции.

Высказываниями, подобными «А является грубым человеком», «В — хороший отец», «С — наглый лгун», не только описывается поведение людей А, В и С, но и выражаются определенные побуждения, или мотивы, вызываемые этим поведением. Большим упрощением

было бы объявлять эти высказывания чистыми описаниями и отождествлять их с фактическими утверждениями. Ошибкой было бы и заключение, что эти и подобные им высказывания только выражают субъективные мотивы и ничего не описывают. В частности, Э. Томас пишет, что, называя человека сильным, мы прежде всего описываем его; этого сильного человека мы можем оценить, а можем и не оценивать. Но если мы говорим о человеке, что он груб, то ни описание, ни оценка не являются строго первичными, «грубый» — это оценочное слово с фактической ссылкой<sup>1</sup>. Предложение «С — лжец», как оно употребляется обычно, является описательным в двойном смысле: оно указывает, что высказывания субъекта С, как правило, не соответствуют фактам; оно говорит, кроме того, что это несоответствие можно квалифицировать, пользуясь существующими стандартами, как ложь, а С назвать лжецом. Этим же предложением выражается также осуждение двойного рода: субъективное неодобрение поведения С человеком, называемом С лжецом, и порицание поведения С, группой людей, к которой относятся говорящий и которой принадлежат используемые им стандарты.

Возможность употребления оценочных понятий для указания степени приближения рассматриваемой вещи к определенному стандарту допускалась многими философами и этиками. Она упоминалась, в частности, Л. Витгенштейном, М. Оссовской, Г. Х. фон Вригтом. Витгенштейн проводил, в частности, различие между двумя смыслами слова «хороший»: относительным и абсолютным (он называл их также обыденным и этическим соответственно). Быть хорошим в относительном смысле значит приближаться к определенному

---

<sup>1</sup> *Thomas A. L. Facts and Rudeness // Mind, 1965. V. 74. № 295. P. 401.*



существующему стандарту. Например, стул является хорошим, если он служит заранее определенной цели, и слово «хороший» в выражении «хороший стул» осмысленно постольку, поскольку эта цель предварительно зафиксирована. Хороший пианист — это пианист, способный исполнять отрывки определенной трудности; правильная дорога — это дорога, ведущая к заданной цели, и т. п. Высказывания об относительных ценностях являются, по мысли Витгенштейна, фактическими. Их можно сформулировать так, что они потеряют всякую видимость оценочных суждений. Например, высказывание «этот человек хороший бегун» можно заменить утверждением, что данный человек пробегает определенную дистанцию за определенное время. Иначе обстоит дело с высказываниями об абсолютных ценностях, или с этическими высказываниями. Они не являются фактическими и не следуют из фактических высказываний. «Если бы кто-то оказался всеведущим и изложил в одной книге все свои знания о движениях всех тел во вселенной и состояниях умов всех людей, то в этой книге не было бы ничего, что можно было бы назвать этическим суждением или что имплицировало бы этическое суждение»<sup>1</sup>. Оссовская пишет, что когда мы говорим о ком-то, что он является хорошим врачом, хорошим теннисистом, хорошим судьей, лучшим, чем кто-то иной, пашистом или скрипачом, мы имеем в виду приближение этого человека к определенному образцу: образцу врача, скрипача и т. д. Такое употребление слов «хороший» и «плохой» не ограничивается людьми, оно относится также к животным, орудиям труда и т. п. (об этом говорят такие, например, высказывания: «Хороший дворový пес должен быть злым», «Хороший доклад должен

---

<sup>1</sup> Wittgenstein L. A. Lecture on Ethics // Philosophical Review, 1965. V. 74. № 1.

быть коротким», «Хороший нож должен быть острым» и т. п.). Оссовская отмечает также, что когда мы хвалим некоторое орудие труда, значение слова «хороший» сливается со значением оборота «служит для такой-то цели»: орудие соответствует своему образцу, только если оно справляется с целью, для выполнения которой оно было создано<sup>1</sup>.

Нужно признать, тем не менее, что философы и этики, увлеченные поясками таинственного собственно морального смысла «хорошего», «плохого» и подобных понятий, постоянно недооценивали способность этих понятий замещать множества эмпирических свойств и не придавали должного значения исследованию ее роли в моральном рассуждении. Те же, кто считал все оценки только выражениями чувств, просто игнорировали функцию замещения.

Одним из следствий недооценки функции замещения является почти полная не исследованность понятия образца или стандарта, необходимого для анализа этой функции.

Для наших целей важно отметить, что стандарт, касающийся предметов определенного типа, обычно учитывает типичную функцию предметов этого типа. Помимо *функциональных характеристик* стандарт может включать также некоторые *морфологические характеристики*.

Например, никакой молоток не может быть назван хорошим, если с его помощью нельзя забивать гвозди, т. е. если он не способен справиться с одной из тех задач, ради выполнения которых он был создан. Молоток не будет также хорошим, если он, позволяя забивать гвозди, имеет все-таки совсем плохую рукоятку.

---

<sup>1</sup> *Ossowska M.* Podstawy nauki o moralności. S. 57–58, 389.

Стандарты для вещей других типов могут не содержать морфологических характеристик. Таковы, в частности, стандарты, имеющиеся для врачей, адвокатов и т. п.

Проведение ясного различия между двумя принципиально разными функциями оценочных понятий позволяет объяснить многие странные на первый взгляд особенности употребления этих понятий.

Слово «хороший» может высказываться об очень широком круге вещей: хорошими могут быть и ножи, и адвокаты, и доктора, и шутки и т. д. Разнородность класса хороших вещей заметил еще Аристотель<sup>1</sup>. Он использовал ее как довод против утверждения Платона о существовании общей идеи добра. Хорошими могут быть вещи столь широкого и столь неоднородного класса, что трудно ожидать наличия у каждой из них некоторого общего качества, обозначаемого словом «хорошее».

Факт необычайной широты множества хороших вещей несомненен. Ему придается важное значение как семантиками, так и этиками<sup>2</sup>. Иногда проводится различие между разнообразием вещей, о которых можно сказать, что они хороши, и разнообразием смыслов, которые имеет слово «хороший», когда оно высказывается о разных вещах. Г. фон. Райт пишет в этой связи: «То, что и вина, и плотники, и голоса могут быть хорошими, является примером того, сколь разными могут быть хорошие вещи. То, что «хороший» иногда означает «приятный на вкус», иногда «искусный», а иногда «целебный», является примером того, как разнообразны формы «добра». Аристотель не приводил ясного различия между этими двумя видами разнообразия. Его

---

<sup>1</sup> *Аристотель. Этика* (К Никомаху). СПб., 1908. Гл. 6.

<sup>2</sup> См. например: *Austin J. L. Sense and Sensebilia*. P. 64–65; *Vendler Z. Linguistics in Philosophy*. Ch. 7.

довод против общей идеи добра основывается на разнообразии хороших вещей, а не на разнообразии форм слова «хороший». Очевидно, однако, что первое разнообразие является производным относительно второго. Не разнородность множества хороших вещей является причиной того, что существует много разных форм слова «хороший», а многообразие форм «хорошего» обуславливает то, что крайне несходные по своему типу вещи могут быть хорошими<sup>1</sup>.

Понятие функции замещения дает возможность объяснить как этот факт, так и разнообразие смыслов, которые может иметь слово «хороший». Универсальность множества хороших вещей объясняется своеобразием функций, выполняемых словом «хороший». Оно не обозначает никакого фиксированного эмпирического свойства (или свойств). Им представляются *совокупности таких свойств* и при этом таким образом, что в случае разных типов вещей эти совокупности являются разными. «Красным», «тяжелым» и т. п. может быть названо лишь то, что имеет вполне определенные свойства; приложимость «хорошего» не ограничена никакими конкретными свойствами. Все это справедливо и для другой функции слова «хороший» — функции мотивации.

Положению об универсальной приложимости термина «хороший» и не фиксированности замещаемых им свойств придавались самые разнообразные формулировки. Аристотель говорил об омонимичности этого термина, схоласты — о его трансцендентальной природе, Е. Холл называл его «псевдопредикатом», Д. Эмсон — «ярлыком», Р. Гартман — «универсальным аксиологическим квантором», семантики — «синкатегорематическим термином» и т. д. Введение

---

<sup>1</sup> *Wright G. H. von. The Varieties of Goodness, 1963. P. 12–13.*

понятия функции замещения позволяет придать ясный смысл всем этим характеристикам свойств термина «хороший».

«Ценность, — пишет Холл, — не есть ни простое, ни сложное качество. Она не является ни отношением, ни свойством. Сама по себе она, в отличие от желтизны и одновременности, не имеет никакой положительной природы. Ценность есть способ, каким могут быть связаны вместе свойства в мире. Лингвистически она не является десигнатом предиката какой угодно степени»<sup>1</sup>. И в другом месте: «... термин «хороший» не отсылает к некоторому свойству. Этот термин представляет собой псевдопредикат, и содержащие его предложения должны преобразовываться в оценки, имеющие в качестве своих предикатов свойства, служащие специфическим объектом оценки»<sup>2</sup>.

«Слово «хороший», заключает Урмсон, является сортирующим ярлыком, применимым во многих разных типах контекстов, но с разными критериями его употребления в каждом контексте»<sup>3</sup>.

Логическую природу «хорошего» Гартман видит в том, что это слово является переменной<sup>4</sup>.

«Значение «хорошего», — говорит Д. Катц, — является функцией, определенной на других значениях, а не на независимом свойстве. Вне связи с концептуальным содержанием других слов и выражений значение «хорошего» не имеет смысла. Так как оно, взятое само по себе, не может выступать в качестве полного понятия, мы будем говорить, что это значение является *син-*

---

<sup>1</sup> Hall E. W. A Categorical Analysis of Value // Philosophy of Science, 1947. V. 14. № 4. P. 337.

<sup>2</sup> Ibid. P. 342.

<sup>3</sup> Urmson J. On Grading // Mind, 1950. V. 59. № 234. P. 159.

<sup>4</sup> Hartman R. S. The Structure of Value. P. 99, 105.

*категорематическим*»<sup>1</sup>. Катц отмечает также, что значение «хорошего» не может быть описано теми семантическими теориями значения, которые (подобно теориям Г. Фреге, Р. Карнапа и У. Куайна) ограничиваются характеристиками значений, взятых в изоляции друг от друга слов и выражений.

## Парадокс Мура

Д. Мур считал, что слово «хороший» (good), в отличие от слов, подобных слову «желтый», указывает на наличие у хороших вещей некоторого «внеестественного» свойства. Это свойство не существует ни фактически, наряду с естественными свойствами, ни в какой-то сверхчувственной реальности. Оно постигается не обычными чувствами, а интуицией, результаты которой являются обоснованными, но не допускают доказательства. Мур полагал также, что все утверждения о добре истины независимо от природы мира<sup>2</sup>.

Если пренебречь тем, что Мур говорит о некотором специфическом употреблении «хорошего» и «добра», характерном, по его мнению, для моральных суждений, то приведенные положения о «внеестественности» и т. п. добра можно истолковать таким образом.

Свойство «быть хорошим» является «внеестественным» в том отношении, что оно не существует наряду с иными естественными свойствами. Вещи являются хорошими не потому, что они имеют особое свойство «добра», а в силу того, что этим вещам присущи определенные естественные свойства и существуют социальные по своему происхождению стандарты того,

---

<sup>1</sup> Katz J. J. *Semantic Theory and the Meaning of «Good»*. P. 761.

<sup>2</sup> Таких представлений о добре Мур придерживался в работе: Moore G. *Principia Ethica*. Cambridge, 1903. Рассматривая эти представления, мы принимаем во внимание только одну функцию слова «хороший», а именно — функцию замещения.

какими именно свойствами должны обладать вещи. Слово «хороший» является заместителем имен естественных свойств, но не именем особого естественного свойства.

Свойство «быть добром» не относится к какой-то сверхчувственной реальности. Смысл, в котором оно существует, отличается от смысла, в каком существуют свойства, подобные весу и химическому составу тел. Но можно тем не менее утверждать, что добро является фактическим свойством. Оно познается обычными чувствами и его познание сводится к установлению соответствия между свойствами реальных вещей и свойствами, требуемыми от этих вещей относящимися к ним стандартами. Неверным поэтому является как утверждение Мура об интуитивном характере постижения добра, так и его положение об аналитической истинности высказываний о добре.

В более поздних своих работах Мур высказывает следующие два положения о добре<sup>1</sup>:

(1) добро зависят только от внутренних (естественных) свойств вещи,

(2) но само оно не является внутренним свойством.

Иными словами, является ли определенная вещь хорошей, зависит исключительно от естественных, или описательных, свойств вещи, но слово «хороший» не описывает эту вещь.

Эти положения кажутся на первый взгляд парадоксальными<sup>2</sup>, но в действительности они дают точную

---

<sup>1</sup> См.: Moore G. The Nature of Moral Philosophy // Philosophical Studies. N. Y., 1922. P. 273; Moore G. Reply to My Critics. // Philosophy of G. Moore. La Salle, 1963.

<sup>2</sup> Р. Гартман называет утверждение, что ценность вещи определяется ее фактическими свойствами, но сама не является таким свойством, «парадоксом Мура» (Hartman R. S. The Structure of Value. Baltimor, 1967. P. 104).

характеристику «добра» («хорошего»). Слово «хороший» ничего не описывает в том смысле, в каком описывают такие слова как «желтый», «тяжелый» и т. п. Но то, что та или иная конкретная вещь является хорошей, определяется ее фактическими или описательными свойствами. Мур, однако, не вполне прав, утверждая, что добро зависит только от естественных свойств вещи. Оно зависит в равной мере и от существования стандартов, касающихся вещей рассматриваемого типа.

Оценки, в которых термины «хорошо», «плохо», «лучше», «хуже» и т. п. выполняют только функцию замещения, *могут быть истинными или ложными*. Процесс установления их истинностного значения состоит в сопоставлении свойств оцениваемого предмета со стандартом, касающимся вещей этого типа.

Например, высказывание «это хороший нож» истинно в том случае, когда рассматриваемый нож имеет морфологические и функциональные характеристики, требуемые стандартом ножей данного типа. Высказывание «*A* — хороший адвокат» истинно, если *A* является адвокатом и успешно справляется с требованиями, предъявляемыми обычно к адвокатам.

В стандартном представлений о том, какими должны быть предметы определенного типа, указываются морфологические, функциональные или иные признаки, ожидаемые от предметов данного типа. Стандарт, стоящий за тем или иным употреблением слов «хороший», «плохой» и т. п., может не быть ясным. В этом случае оценочные слова не имеют ясного значения и трудно решить, какая именно совокупность признаков замещается ими.

Для вещей многих типов не существует стандартов. Утверждения, что эти вещи являются хорошими или что они являются плохими, не имеют смысла.



Естественно, что эти утверждения не имеют также истинностного значения.

Неясность многих стандартов и отсутствие устоявшихся представлений о том, какими должны быть вещи некоторых типов, не означает, конечно, что все оценки с точки зрения стандартов лишены истинностного значения.

Оценки, в которых слова «хороший», «плохой», «лучший», «худший» и т. д. выполняют только функцию мотивации, не являются ни истинными, ни ложными. Они ничего не описывают и ничего не утверждают, являясь всего лишь словесными выражениями определенных мотивов, или волений.

## **6. Семантика понятия «истинный»**

«Истинный», как и «хороший», может выполнять две разные функции: свою основную функцию — *описательную* и совпадающую у этих понятий функцию *защещения*.

В функции описания «истинно» описывает ситуацию соответствия того высказывания, перед которым оно стоит, той ситуации, которая ставится этому высказыванию в соответствие. Высказывание описывает ситуацию, и слово «истинно» указывает, что это описание соответствует реальности.

Высказывание «Снег — белый» говорит о цвете снега. Высказывание «Истинно, что снег белый» говорит о том, что стоящее после «истинно, что» высказывание отвечает реальности, что снег действительно является белым. Эти два высказывания не совпадают по своему содержанию. Первое говорит и снеге, конкретно о его цвете. Второе относится не к снегу и его цвету, а к *высказыванию* о цвете снега, и утверждает об этом высказывании, что оно соответствует реальности. В своей описательной функции понятие «истинный» является

противоположностью понятия «хороший», выполняющего функцию мотивации.

В функции замещения «истинный» может замещать такие характеристик, как «подлинный», «настоящий» и т. п. Но «подлинный» — это такой, каким он *должен быть*, соответствующий признанным образцам. Объект, соответствующий своему образцу, — это не только «истинный» представитель объектов данного класса, но и *хороший* его представитель. Смыслы «истинного» и «хорошего» в этом случае совпадают. «Истинный» оказывается в результате не описательным, а оценочным предикатом. Выполнение словом «истинный» функции замещения делает это слово оценочным.

Две функции «истинного» создают иллюзию, будто существуют два вида истины: истина в функции описания (описательная истина) и истина в функции оценки (оценочная истина). Если обнаруживается два вида конкурирующих истины, встает естественный вопрос: какая из них лучше? Далее будет показано, что многие философы, отдавали предпочтение оценочной истине и ставили ее выше описательной истины, вытекающей якобы из оценочной истины.

Вот как пытается совместить и примирить между собою описательную истину и оценочную истину М. Хайдеггер в статье «О сущности истины»<sup>1</sup>. «Что же понимают под «истиной»? Под этим возвышенным и в то же время стертым и тупым словом «истина» имеется в виду то, что делает истинное истинным. Что представляет собою нечто истинное? Мы говорим, например: «Принять участие в осуществлении этой задачи — истинная радость». Мы имеем в виду: это неподдельная, действительная радость. Истинное, это — действительное. Так мы говорим о неподдельном золоте

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. О сущности истины / М. Хайдеггер // Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 8–27.

в отличие от фальшивого. Фальшивое золото в действительности не то, чем оно кажется. Оно — только «кажимость» и поэтому недействительно. Недействительное обычно противопоставляется действительному. Но ведь мнимое золото — это также нечто действительное. Поэтому скажем яснее: действительное золото это — настоящее золото. «Действительно» же как то, так и другое, как настоящее золото, так, и не в меньшей мере, и имеющее хождение ненастоящее. Следовательно, истинность настоящего золота не может быть уже оправдана его действительностью. Снова возникает вопрос: что называется в данном случае истинным и настоящим? Настоящее золото это такое действительное, действительность которого согласуется с тем, что мы «собственно» уже заранее всегда понимаем под словом «золото». И, наоборот, там, где мы предполагаем фальшивое золото, мы говорим: здесь что-то не то. Напротив же, относительно того, что является тем, «что оно есть», мы замечаем: это то. Вещь та. Однако слово «истинный» мы относим не только к действительной радости, настоящему золоту, сущему; истинным мы называем не только все сущее, но истинным или ложным мы называем, прежде всего, наши высказывания о сущем, которое само по своему характеру может быть настоящим или ненастоящим, выступая в той или иной форме в своей действительности. Высказывание является истинным, если то, что оно подразумевает и о чем говорит, согласуется с вещью, о которой высказывается данное суждение. Также и здесь мы говорим: это правильно. Но теперь уже правильной является не вещь, а предложение.

Будь это вещь или предложение, истинно то, что правильно, истинное — это согласующееся. Быть истинным и истина означают здесь согласованность, а именно согласованность двоякого рода: с одной сторо-

ны, совпадение вещи с тем, что о ней мыслилось раньше, и с другой стороны, совпадение мыслимого в высказывании с вещью. Этот двойственный характер согласования отражает традиционное определение сущности истины: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Это может означать: Истина есть приравнение вещи к познанию. Но это может также говорить следующее: Истина есть приравнение познания к вещи. Действительно, приведенное определение сущности обычно дают в формуле: *veritas est adaequatio intellectus ad rem*<sup>1</sup>.

Но так понимаемая истина, истина предложения, продолжает Хайдеггер, возможна только на основе истины вещей: *adaequatio rei ad intellectum*. Оба понятия сущности истины всегда подразумевают ориентацию на реальность и мыслят вместе с тем истину как правильность. Однако речь идет не о простом переходе одного в другое. Более того, интеллект и вещь — в каждом отдельном случае имеется в виду различное. Чтобы убедиться в этом, мы должны свести привычную формулу, принятую для определения понятия истины к ее ближайшему (средневековому) источнику. Идея «*Veritas als adaequatio rei ad intellectum*» предполагает теологическую веру христианства в то, что вещи, если они существуют в том виде, каковы они есть, существуют только постольку, поскольку они, будучи когда-то созданы, как таковые, соответствуют предначертанной в духе божием, идее, и поэтому отвечают требованиям идеи (правильны) и в этом смысле являются «истинными». Но рассудок удовлетворяет требованиям идеи только благодаря тому, что он в своих предложениях осуществляет приравнение мысли к вещи, которая, в свою очередь, сообразуется с идеей. Возможность истины человеческого

---

<sup>1</sup> Там же. С. 8–9.

познания, если все сущее является «сотворенным», основывается на том, что вещь и предложение равным образом отвечают требованиям идеи и поэтому соотносятся друг с другом в единстве божественного созидания. В сущности истина всегда подразумевает соглашение сущего — как сотворенного — с творцом, «согласие» на основе согласованности божественного порядка. Но этот порядок, если выбросить из него идею сотворения мира, можно представить себе, наконец, в общей и неопределенной форме так же, как мировой порядок.

Вместо теологического представления о творческом акте Хайдеггер предлагает планомерность всех предметов через мировой разум, который сам устанавливает себе законы, а поэтому и претендует на непосредственную доступность своим свершениям (на то, что считают «логическим»). То, что истинность предложения состоит в правильности высказывания, больше не требует никакого особого обоснования. Даже и в том случае, когда напрасно пытаются объяснить происхождение правильности, ее ставят условием как сущность истины. «Подобным образом предметная истина означает совпадение наличной вещи с «разумным» понятием ее сущности. Создается видимость, что это определение сущности истины как будто бы остается независимым от толкования сущности бытия всего сущего, которое включает в себя соответствующее толкование сущности человека как носителя и исполнителя. Так формула сущности истины (*veritas est adaequatio intellectus et rei*) приобретает свою ясную для всех обычную значимость»<sup>1</sup>.

Из-за простоты данного понятия истины едва обращают внимание на эту простоту как нечто само собою разумеющееся в его существовании: также воспринима-

---

<sup>1</sup> Там же. С 16.

ют как нечто само собою разумеющееся и то, что истина имеет свою противоположность и что имеется также не истина. «Неистинность предложения (неправильность) есть несогласованность высказывания с вещью. Неистинность вещи (неподлинность) означает несовпадение сущего со своей сущностью. Неистинность можно каждый раз понимать как несовпадение»<sup>1</sup>.

Последнее выпадает из сущности истины. Поэтому там, где имеет значение восприятие чистой сущности истины, неистинность, как противоположность истины, может быть устранена. Но нужно ли в таком случае вообще особое освещение сущности истины? Не достаточно ли представлена чистая сущность истины в том общезначимом понятии, которое не обременено никакой теорией и защищено своей простотой? Сведение истинности предложения к истинности вещей можно принять за то, что оно показывало вначале: за теологическое объяснение. Если взять в чистом виде философское определение, оградив его от вмешательства теологии, и ограничим понятие истины истинностью предложения, то получится также, если не с древнейшая, то, по меньшей мере, древняя традиция мышления, согласно которой истина есть согласованность высказывания с вещью. Что остается теперь еще неясным, если предположить, что нам известно, что означает *согласованность* высказывания с вещью. Но это нам пока неизвестно.

Понятие согласованности употребляется в разных значениях. Например, о лежащих на столе двух пятимарковых монетах можно сказать: они одинаковы. Обе монеты сходятся в одном: в том, как они выглядят. Поэтому общим для них является их внешний вид, и, следовательно, они в этом отношении подобны. Далее мы

---

<sup>1</sup> Там же.

говорим о согласованности в том случае, когда мы, например, высказываем суждение относительно одной из наличных пятимарковых монет: эта монета круглая. Здесь высказывание согласуется с вещью. Теперь существует отношение не между вещью и вещью, а между высказыванием и вещью. Но в чем же следует искать согласованность между вещью и высказыванием, если то и другое явно отличны друг от друга? Монета сделана из металла. Высказывание же вообще не является вещественным. Монета — круглая. Высказывание же вообще не имеет пространственного характера. На монету можно что-то купить. Высказывание о ней никогда не бывает платежным средством. Но, несмотря на все различия того и другого, приведенное высказывание, как истинное, согласуется с монетой. И это совпадение, согласно обычному понятию истины, считается сходством. Каким образом нечто совершенно непохожее, т. е. высказывание, оказывается приравненным к монете? Ведь оно должно было бы тогда превратиться в монету и таким образом целиком и полностью отказаться от самого себя. Но это высказыванию никогда не удастся. Если бы это удалось, то в тот же самый момент высказывание как таковое не смогло бы больше согласовываться с вещью. Высказывание остается всегда только приравнением и, даже более того, только в этом подобии оно и может стать тем, чем оно является. Как высказывание оказывается способным, утверждая именно свою сущность, в то же самое время уподобляться другому, вещи?

«Уподобление следует понимать здесь не в том смысле, что разного рода вещи становятся вещественно одинаковыми. Сущность уподобления, приравнения определяется скорее видом той связи, которая является господствующей в отношении между высказыванием и вещью. Пока эта «связь» остается неопределенной и не

раскрытой в ее сущности, весь спор о характере и степени уподобления остается пустым»<sup>1</sup>.

Но высказывание относительно монеты относится к этой вещи, как только оно представит себе ее и о представленном сможет сказать, чем следует руководствоваться каждый раз, встречаясь с ним. Суждение, в котором дано представление, высказывает повествуемое о представляемой вещи так, как она существует как таковая. Это «так-как» касается представления и представляемого им. Представление здесь означает «допущение, что вещь расположена перед нами», что и есть предмет. То, что стоит перед нами как нечто, поставленное именно так, а не иначе, должно пройти через все, что ему открыто напротив. Но при этом все же остаться самим собой и показать себя как нечто устойчивое. Обнаружение вещи в ее движении к противостоящему осуществляется в сфере такой открытости, простота которой не только создана, но и каждый раз ставится в связь и воспринимается как сфера соотнесенности. Связь содержащего представление высказывания с вещью — это осуществление того отношения, которое дает толчок поведению и каждый раз выступает как таковое. Но все поведение имеет то отличие, что оно, будучи открытым, держится открытости как таковой. Только такую открытость в строгом смысле этого слова западноевропейское мышление в раннюю пору своего развития воспринимало как «присутствующее» и называло «сущим».

Поведение находится в постоянной доступности существу. «Всякое открытое отношение есть поведение. В зависимости от характера сущего и формы поведения открытость для человека различна. Любое дело и свершение, любая деятельность и любой расчет — все

---

<sup>1</sup> Там же. С. 17.



это существует и держится на открытости той сферы, в границах которой сущее как то, чем оно является и как оно существует, может (пред)ставить себя в своей собственной сущности как то, о чем может быть сказано. Но это только в том случае, если сущее само становится представляемым в представляющем высказывании, так что последнее подчинено указанию — давать сущее в высказывании таким, каково оно есть. Следующее указанию такого высказывания, направляется к сущему. Исходящее из такого указания (вы)казывание правильно (истинно). Сказанное подобным образом есть правильное, истинное»<sup>1</sup>.

Высказывание должно заимствовать свою правильность у открытости: только благодаря ей открытое может стать руководящим началом для представляющего уподобления. Открытое поведение само должно руководствоваться этой мерой. Это означает: оно должно взять на себя передачу руководящего начала для всего процесса представления. Это относится к открытости поведения. «Если же правильность (истина) высказывания становится возможной только благодаря открытости поведения, тогда то, что делает эту правильность только возможной, имеет большее право считаться первоначальным, чем сущность истины. Вместе с этим отпадает господствующее традиционное мнение, согласно которому сущность истины дана только в предложении. Истина не изначально обрела себе место в предложении. Одновременно возникает вопрос об основе внутренней возможности открытого поведения и меры поведения, ставящего требования, — возможность, которая единственно и придает предложению, его правильности силу, позволяющую ему вообще выполнять роль сущности истины»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 18.

Откуда берет представляющее высказывание указание — ориентироваться по предмету и согласовываться с правильностью? Почему эта согласованность не определяет сущность истины? Как может происходить предварительное задание направления как руководства и установление указательных вех для согласования? Только так, что этот процесс задавания наперед свободен для открытого и господствующего в нем откровения, которое вносит связь в процесс представления. «Отдать себя в распоряжение связующих правил — это возможно только в значении быть свободным для открытого откровения. Такое высвобождение открывает завесу над до сих пор непостижимой сущностью свободы. Открытость поведения как внутренняя возможность для правильности имеет основу в свободе. Сущность истины есть свобода»<sup>1</sup>.

Чтобы быть в состоянии совершить какое-нибудь действие, а, следовательно, и действие высказывания, заключающее в себе представление или даже действие как согласие или несогласие относительно «истины», действующее лицо должно быть, во всяком случае, свободно. Но это положение, конечно, не означает, что для совершения высказывания, для его сообщения и усвоения необходимо непринужденное действие; оно говорит: свобода есть сущность самой истины. «Сущность» при этом понимается как основа внутренней возможности того, что как в отдельном, так и в общем признается известным. Но в понятии свободы мы не мыслим истину, а тем более ее сущность. Поэтому утверждение, что сущность истины (правильность высказывания) есть свобода, должно казаться странным. «Поместить сущность истины в свободу — не значит ли это — отдать истину на усмотрение человека.

---

<sup>1</sup> Там же.

Можно ли глубже похоронить истину, чем в том случае, если оставить ее на произвол этого «колеблющегося тростника»? То, что уже в предыдущем изложении все время навязывалось здравому суждению, отчетливее обнаруживается лишь теперь. Истина принижается здесь до субъективности человеческого субъекта. Хотя для субъекта достижима объективность, однако, последняя вместе с субъективностью остается человеческой и в распоряжении человека»<sup>1</sup>.

Ложность и искажение, ложь и заблуждение, обман и видимость, — короче говоря, все виды неистины относят к человеку. Но ведь неистина это также противоположность истины, из-за чего она и остается за чертой того круга в котором заключен вопрос о чистой сущности истины. Ведь человеческий характер происхождения неистины подтверждает только из противоречия господствующую «над» человеком сущность истины «в себе».

Истина имеет значение в метафизике как нечто непреходящее и вечное, которое никогда не может основываться на мимолетности и бренности человеческого существа. Как сможет сущность истины обрести в свободе человека свою наличность и обоснование?

Возражение против утверждения, согласно которому сущность истины — это свобода, опирается на устоявшиеся мнения, из которых самое упорное гласит: Свобода — это качество человека. Сущность свободы не нуждается ни в каких дальнейших вопросах и не терпит их. Что такое человек — известно каждому. Однако указание на связь сущности истины как правильности с сущностью свободы лишает основания ранее усвоенные мнения, правда, при условии, если мы готовы изменить мышление. Определение сущностной свя-

---

<sup>1</sup> Там же.

зи между истиной и свободой приводит нас к вопросу о сущности человека в том направлении, которое гарантирует нам опыт скрытой основы сущности человека. А это ведет, прежде всего, в сферу первоначальной сущности истины. Здесь обнаруживает себя и свобода. Свобода является основанием внутренней возможности для правильности лишь в силу того, что она получает свою собственную сущность от более первоначальной сущности единственно существенной истины. Свобода сначала была определена как свобода для откровения открытого. Как следует понимать эту сущность свободы? Очевидно то, к чему приравнивается высказывание и что включает в себе представление как правильное, это — встречающееся каждый раз в открытом поведении простое сущее. Свобода к очевидности простоты позволяет каждому сущему быть сущим. Свобода раскрывается как допущение бытия сущего.

Будь это вещь или предложение, включает Хайдеггер, истинно то, что правильно, истинное — это согласующееся. Быть истинным и истина означают согласованность, а именно согласованность двоякого рода: с одной стороны, совпадение вещи с тем, что о ней мыслилось раньше, и с другой стороны, совпадение мыслимого в высказывании с вещью. Этот двойственный характер согласования отражает традиционное определение сущности истины: истина есть приравнивание вещи к познанию. Но это означает также следующее: истина есть приравнивание познания к вещи.

Таким образом, Хайдеггер занимает в вопросе о существовании двух видов истины осторожную позицию. Он говорит, что выделение двух видов истины — это «обычная позиция», и эта позиция кажется ему в своей основе верной. Однако в дальнейшем он отказывается от «обычной позиции» и пытается сконструировать собственное определение истины, в котором

объединялись бы обе функции слова «истинный» — оценочная и описательная. В результате появляется заключение, что «истина есть свобода», а затем очень неясное представление об истине как «открытости», а о не истине как «потаянности». В «открытости» соединяется вместе несовместимое: истина в функции замещения и истина в функции описания. Итогом является заключение, что «истина есть приравнение познания к вещи».

Позиция Хайдеггера напоминает упоминаемую далее позицию Й. Бохеньского. Раз истина является отношением между утверждением и его объектом, двигаться можно в двух противоположных направлениях: от объекта к утверждению, и наоборот. Хайдеггер не замечает, что движение от объекта к утверждению о нем, это установление истины, а обратное движение представляет собой установление ценности.

Подводя итог обсуждению двух употреблений, или функций, понятия «истинный», необходимо сопоставить функцию замещения понятия «хороший» с функцией замещения понятия «истинный».

В случае последнего понятия выполняемая им функция замещения не является *универсальной*. Слово «хороший» может замещать любые совокупности свойств, и оно в этом смысле универсально. Слово же «истинный» способно замещать только те свойства, которые чаще обозначаются словом «хороший» или такими его эквивалентами как «подлинный», «настоящий», «такой, каким и должен быть» и т. п.

Кроме того, «хороший», замещая какие-то свойства, не обязательно предполагает социальные по своему происхождению *образцы* объектов оцениваемого типа. «Хорошими» могут быть и молотки, и друзья, и все другие предметы, для каждого из которых имеется свой собственный образец. «Хороший» означает в этом слу-

чае «такой, какой и требуется образцом». Но «хорошими» могут являться и объекты, для которых не существует образцов, являющихся общепринятыми и представляющими собой продукты кропотливого коллективного творчества. Оценивающий субъект вправе предложить свой собственный образец для оцениваемой вещи, причем образец, не совпадающий с тем, который обычно используется при оценке вещей данного типа. Скажем, для планет и минералов нет образцов, соответствие которым позволяло бы говорить о «хорошей планете» или «хорошем минерале». Но субъект вправе назвать планету хорошей, предполагая, быть может и ошибочно, что на ней могла бы существовать развитая жизнь и что эта планета подходит для пребывания на ней тех инопланетян, которые постоянно, хотя и незаметно для человека, посещают Землю. Подобным же образом можно создать не являющийся общепринятым образец и для минералов, и вообще для чего угодно. Слово же «истинный» способно замещать свойства только тех объектов, для которых существуют устойчивые, социальные по своей природе, образцы. Можно говорить, например, об «истинных друзьях» и «истинных врагах», поскольку имеются образцы настоящего друга и подлинного врага. Но для того, чтобы рассуждать об «истинной планете» или «истинном минерале», нужно предварительно создать образцы планет и минералов. И эти образцы не могут быть субъективными, так сказать, сиюминутными. Они должны быть достаточно устойчивыми, едва ли не общепринятыми, т. е. они должны быть продуктами коллективного творчества. Если этого нет, рассуждение об «истинной планете» или «истинном минерале» окажется непонятным для окружающих: у них нет общих для всех образцов планет и минералов.

## Из истории идеи «двух истин»

Определение добра как соответствия оцениваемого объекта своему образцу с момента своего возникновения и на протяжении веков нередко выдавалось за простую перефразировку определения истины, раскрывающую некий, якобы более глубокий и полный ее смысл. Крайности сводились вместе: добро из полярной противоположности истины превращалась в ее разновидность или просто отождествлялась с нею. Получалось две истины: истина как соответствие утверждение той ситуации, о которой идет речь, и истина как соответствие ситуации высказываемому о ней утверждению.

Идею двух истин высказывали Анаксагор<sup>1</sup>, Платон<sup>2</sup>, Аристотель<sup>3</sup>, Августин<sup>1</sup>, Фома Аквинский<sup>2</sup>, Б. Спиноза<sup>3</sup>, И. Кант<sup>4</sup>, Г. Гегель<sup>5</sup> и др.

---

<sup>1</sup> Анаксагор считал, что всему в мире сообщает порядок и всему служит причиной Ум. В сущности, это был один из первых ясно выраженных ценностных подходов — от Ума, то есть от абстрактного, отвлеченного понятия, к миру как его следствию. Однако Анаксагор не был вполне последователен, что сразу же заметил Сократ: провозглашая Ум в качестве все упорядочивающего принципа, Анаксагор при объяснении конкретных явлений рассуждал так, как если бы Ум бездействовал, а порядок вещей и их причины определялись не им, а самими природными вещами.

<sup>2</sup> См.: Платон. Федон 100.

<sup>3</sup> «...Истину говорит тот, — утверждает Аристотель, — кто считает разъединенное разъединенным и связанное — связанным, а ложное — тот, кто думает обратное тому, как дело обстоит о вещами. ...Не потому ты бледен, что мы правильно считаем тебя бледным, а, наоборот, именно потому, что ты бледен, мы, утверждающие это, говорим правду». Это — ясное определение истины как соответствия мысли той действительности, к которой она относится. Однако у Аристотеля, давшего первое определение истины, его понятие «формы», как и понятие «идеи» Платона, является не личностной, духовно-индивидуальной категорией, а представляет собой только *тип, родовое понятие, образец*. По существу, аристотелевская теория материи и формы является попыткой преодолеть

Проведение различия между двумя видами истины — давняя и устойчивая философская традиция. Вот как выражает ее Й. М. Бохеньский в книге, посвященной своеобразию философского мышления. В общем случае истина означает совпадение, соответствие мнения и «нечто». «Легко заметить, что установление этого совпадения может происходить в двух, так сказать, направлениях. В одном — когда вещь соответствует мысли, например, когда говорят: этот металл — настоящее золото, или: этот человек — настоящий герой. Этот первый вид истинного и истины философы обычно называют «онтологическим». В других случаях,

---

противоположность истинностного и ценностного подходов к реальности и совместить истину с добром.

<sup>1</sup> См.: Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1969. С. 61.

<sup>2</sup> См.: *Thomas Aquinas. Summa theologiae*, I, q. 4, 1 c.

<sup>3</sup> Спиноза Б. Избранные сочинения. М., 1957. Т. 1. С. 521–522.

<sup>4</sup> На это обращает внимание А. С. Гулыга.

<sup>5</sup> См.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 126–128. Гегель говорит, что имеются будто бы два понятия истины. Истину как согласие представления со своим предметом Гегель именуется «правильностью» и противопоставляет другому, якобы более глубокому пониманию истины как соответствия предмета своему понятию. Однако это второе понимание, фиксирующее «согласие некоторого содержания с самим собой», говорит о том, какими должны быть вещи, и является на самом деле определением не истины, а позитивной ценности, или добра. В поддержку явной подмены истины добром, или «должным», Гегель ссылается на обычное словоупотребление, на случаи, когда мы говорим об «истинных друзьях», «истинных произведениях искусства» и т. п. Мысль Гегеля ясна, но она ошибочна. Действительно, слово «истинный» иногда используется не в своем обычном, описательном смысле, а в замещающей функции, в которой оно означает «настоящий, подлинный, очень хороший», короче «такой, каким и должен быть». Но эта особенность естественного языка говорит только о том, что в обычной жизни истинностный и ценностный подходы тесно взаимосвязаны и взаимно переплетены, что, конечно же, не делает истину добром, а добро истиной.



наоборот, мысль, суждение, положение и т. д. называются истинными, если они соответствуют вещам. Этот второй вид истинного имеет признак, по которому его можно легко узнать: истинными в этом втором смысле являются лишь мысли, суждения, положения, но не вещи в самом мире. Такой вид истины среди философов принято называть «логической истиной»<sup>1</sup>.

Разумеется, никаких двух видов истины нет. Так называемая «логическая истина» — это истина в обычном, или классическом, понимании. «Онтологическая» же истина — это вовсе не истина, а позитивная ценность, добро, совершенство. Вещь, соответствующая мысли, представляет собой такую вещь, какой она должна быть, т. е. попросту говоря, хорошую или очень хорошую вещь. Утверждение «Этот человек — настоящий герой» — только сокращенная формулировка утверждения о долженствовании: «Этот человек таков, каким должен быть герой».

Выделение двух видов истины — не типичная особенность «глубокого» философского мышления. Это ставшая уже традиционной в философии путаница между истиной и добром. В ее основе лежит совпадение слов «истинный» и «хороший» в одной из своих функций — в функции замещения.

## 7. Три концепции истины

Хорошо известны три традиционные концепции, раскрывающие природу истины: *истина как соответствие (корреспонденция)*, *истина как согласованность (когеренция)* и *истина как полезность*. У каждой из этих концепций есть разнообразные модификации.

---

<sup>1</sup> *Bochenski I. M. Wege zum philosophischen Denken. Freiburg, 1959. S. 46–47.*

## Истина как соответствие

Согласно *теории корреспонденции* (соответствия) высказывание является истинным, если оно соответствует описываемой ситуации, т. е. представляет ее такой, какой она является на самом деле.

Например, высказывание «Металлы электропроводны» истинно, поскольку металлы на самом деле проводят электрический ток; высказывание же «Металлы не пластичны» ложно, так как в действительности металлы пластичны.

Истокование истинности как соответствия мысли действительности восходит еще к Античности и обычно называется *классической* концепцией истины. Все иные понимания истины именуются *неклассическими*.

Тот, кто говорит о вещах в соответствии с тем, каковы они есть, писал Платон, говорит истину, тот же, кто говорит о них иначе — лжет. Так же истолковывал истину Аристотель: «... Истину говорит тот, кто считает разбединенное разбединенным, а связанное — связанным, а ложное — тот, кто думает обратно тому, как дело обстоит с вещами»<sup>1</sup>.

Иногда классическое определение истины называется «аристотелевским», что не вполне точно, так как истина как корреспонденция понималась только с Античности и до начала XX в. Истина как корреспонденция объективна и существует независимо от человека и его намерений, от того, признается она в определенный период времени или нет.

В опубликованной в 1935 г. фундаментальной работе о понятии истины в формализованных языках А. Тарский основывается на идее, что высказывание «А» истинно, если и только если А: «Высказывание "Снег бел"» истинно, если и только если снег бел.

---

<sup>1</sup> Аристотель. Метафизика. 1051 в 10.

Тарский считает эту идею принадлежащей Аристотелю, а свою семантическую концепцию истины истолковывает как современное выражение классического определения этого понятия<sup>1</sup>. Он доказывает утверждение о неопределимости истины в системах, содержащих арифметику натуральных чисел (множество арифметических законов): в таких системах понятие истины неопределимо арифметически. Результаты Тарского стали основой формальной семантики и теории моделей.

С классическим определением истины связаны две сложные проблемы.

Прежде всего, оборот «соответствие мысли действительности» является очевидной *метафорой*. Мысль ничем не напоминает то реальное положение вещей, которого она касается. Это — два совершенно разных вида бытия. О каком сходстве между смыслом высказывания «Вода кипит» и кипящей водой может идти речь? Скорее всего, здесь можно усматривать только некоторое структурное сходство. Б. Рассел полагал, в частности, что согласие мысли и действительности заключается в соответствии тех элементов, из которых состоит высказывание, тем элементам, которые образуют факт.

Далее, на смену одним представлениям о мире приходят новые представления, в свете которых старые оказываются ложными. Теория Дарвина показала, что более ранние теории эволюции Э. Кювье и Ж. Б. Ламарка ошибочны; общая теория относительности Эйнштейна опровергла представления Ньютона о природе пространства и времени; современная экономическая наука выявила ограниченность и, в конечном счете, ошибочность рецептов Д. М. Кейнса по предотвращению экономических кризисов. В свете современ-

---

<sup>1</sup> См.: *Tarski A. Logic, Semantics, Metamathematics*. Oxford, 1956. P. 24.

ных концепций старые идеи оказываются сплошной цепью заблуждений. Как на смену алхимии, относящейся к псевдонаукам, могла прийти несовместимая с нею химия? Каким образом ошибочная геоцентрическая астрономия Птолемея могла дать начало гелиоцентрической астрономии Коперника? Ответы на подобного рода вопросы требуют конкретизации классического определения истины.

Один из возможных путей такой конкретизации был намечен в Средние века. Суть его — в проведении различия между *абсолютной истиной* и *относительной истиной*. Абсолютная истина — это истина в уме всезнающего и всемогущего Бога. Она является вечной и неизменной. Относительная истина — это истина в уме человека, обладающего ограниченными возможностями, но пытающегося уловить Божественную истину, отобразить ее хотя бы в неполной и несовершенной форме. Человек никогда не обретет абсолютно истинного знания, но он будет постепенно, хотя и неограниченно долго («до конца веков», т. е., как говорится в «Библии», «до прекращения хода времени»), приближаться к такому знанию.

Если истина, доступная человеку, относительна, то относительным является и ее противоположность — заблуждение. Оно почти всегда содержит в себе зерно истины. Однако человек способен отделить верное от неверного только в процессе последовательного познания. И даже расставаясь со старыми, ошибочными представлениями, он приходит не к абсолютной, а только к новой относительной истине, отягощенной собственным ошибочным содержанием.

Различение абсолютной и относительной истины позволило отказаться от представления процесса познания как серии неожиданных и необъяснимых переходов от заблуждения к истине. Познание мира является цепью

последовательных переходов от одних относительных, или частичных, истин к другим относительным истинам. Последние стоят все ближе и ближе к абсолютной истине, но никогда не смогут совпасть с нею.

С разграничением абсолютной и относительной истины связана получившая широкое распространение в позднее Средневековье *теория двойственной истины*. Эта теория начала складываться, когда обнаружилось, что некоторые положения философии Аристотеля противоречат догматам христианства и ислама. Это затруднение попытались преодолеть с помощью учения о разделении философских и богословских истин: истинное в философии может быть ложным в теологии, и наоборот. Теории двойственной истины придерживались Аверроэс, Иоанн Дунс Скот, У. Оккам и др.

Широкое распространение учение об истинности некоторых описательных высказываний в теологии и ложности их в философии или в других областях знания получило в эпоху Возрождения. Стремясь отграничить научное исследование от теологических рассуждений, этого учения придерживался позднее Галилей. Теологические утверждения представлялись ему абсолютными истинами; положения философии и других областей знания мыслились как относительные истины, содержащие элемент заблуждения и требующие в силу этого дальнейшего исследования и уточнения.

В Средние века теория двойственной истины истолковывалась узко, как касающаяся, прежде всего, взаимных отношений истин философии и теологии. При широком истолковании эта теория относится ко всем описаниям, независимо от области знания, в которой они получены, и говорит о том, что описательное высказывание может быть истинным при одном основании (т. е. той точке зрения, исходя из которой, что-то описывается) и ложным при другом основании.

Формально принято считать, что все описания (в отличие от оценок) имеют одно и то же основание. В этом суть требования *интерсубъективности* — независимости употребления и понимания описательных высказываний от лиц и обстоятельств.

Реально, однако, основания, опираясь на которые даются описания различных ситуаций, могут быть разными. Переход от одной относительной истины к другой может истолковываться как смена точки зрения, с использованием которой дается описание. Новая теория — это, в первую очередь, новый ракурс видения реальности, смена оснований тех описаний, которые давались старой теорией.

### **Истина как когеренция**

Согласно *концепции когеренции* (внутренней согласованности) истина представляет собой систематическое согласие выдвинутого положения с ранее принятыми утверждениями.

Такое согласие сильнее логической непротиворечивости: не всякое высказывание, не противоречащее ранее принятым высказываниям, может быть отнесено к истинным. Истинно только положение, являющееся необходимым элементом систематической, целостной концепции. «Целостность» обычно понимается так, что из нее нельзя удалить, без ее разрушения, ни одного элемента.

Истолкование истины как когеренции развивалось в начале XX в. П. Дюэмом, а затем У. В. О. Куайном, Т. Куном, Л. Лауданом и др.

Строго говоря, при таком понимании истины, если оно проводится последовательно, истина оказывается характеристикой, прежде всего, самой «целостности», а не ее отдельных элементов. «Целостность» приобретает при этом абсолютный характер: она не оценивается

с точки зрения соответствия ее чему-то иному, например, внешней реальности, но придает входящим в систему высказываниям ту или иную степень истинности. При этом степень истинности высказывания зависит только от его вклада в систематическую согласованность элементов «целостности».

Теория когеренции отпращивается от важной черты всякого знания, и в первую очередь научного, — его *системности*. В науке систематизированное знание приобретает форму *научной теории*. Допустимо предположить, что новое положение, позволяющее придать теории большее внутреннее единство и обеспечить более ясные и многообразные ее связи с другими, заслуживающими доверия теориями, может оказаться истинным также в классическом смысле.

### Истина как полезность

Согласно *прагматической концепции*, высказывание истинно, если оно *работает*, является *полезным*, *приносит успех*. Это понимание истины, предложенное Ч. Пирсом в конце XIX в., позднее разрабатывалась У. Джеймсом, Дж. Дьюи и др. «Работоспособность идеи», или ее полезность, истолковывалась по-разному<sup>1</sup>.

Рациональный смысл некоторого слова или выражения постигается, полагал Пирс, исключительно через его возможные последствия для реального жизненного поведения. Наши верования являются для нас правилами возможного действия. Постигание объекта — это уяснение возможных практических последствий его применения. Истинными являются идеи,

---

<sup>1</sup> См.: *Pirs J. Selected Works*. Los-Angeles, 1989. S. 98–102; Джеймс У. Прагматизм. СПб., 1910. С. 182. Dewey J. *Reconstructionin of Philosophy*. Boston , 1957. S. 182.

подтверждаемые практическими результатами. Последние никогда не являются, однако, окончательными или абсолютными. Пирс определял истину также как то, что является ясным, отчетливым, неопровержимым на данной стадии исследований. Истинность при таком определении оказывается условием практической полезности, характеризующей значение истины, ее надежность. Истина относительна, изменение практики требует постоянного обновления истины<sup>1</sup>.

Пирс не сводил, таким образом, истину напрямую к полезности, а, скорее, выдвигал методологическое требование рассматривать истину как *совершаемое*. Критерием истины является соответствие опыту, но опыту, открытому в будущее и учитывающему практические следствия и возможные приложения идей. Это понимание естественным образом вытекало из представления Пирса, что философия должна быть не абстрактным размышлением о первых началах бытия и познания, а общим методом решения тех проблем, которые встают перед людьми в различных жизненных («проблематических») ситуациях, в процессе практической деятельности, протекающей в непрерывно меняющемся мире. Идеи, понятия и теории — лишь инструменты, орудия или планы действия. Их значение сводится к возможным практическим последствиям.

Выражение «истина как полезность» огрубляет истолкование истины Пирсом. Можно, однако, отметить, что Дьюи, развивавший идеи Пирса, прямо заявлял: «...истина определяется как полезность...»<sup>2</sup>.

Прагматическое определение истины обычно подвергается критике на том основании, что человеческая практика непрерывно меняется, и то, что было, несомненно,

---

<sup>1</sup> *Pirs J. Selected Works. Los-Angeles, 1992. S. 98–99.*

<sup>2</sup> *Dewey J. Reconstruction in Philosophy. Boston, 1957. P. 157.*



полезным в один ее период, нередко оказывается бесполезным или даже вредным в более позднее время.

Традиционный пример с религиозными верованиями является хорошей иллюстрацией этой мысли. Начиная с истоков человеческой истории, религия являлась одним из наиболее эффективных средств социализации индивида. Религия предлагает решения таких сложных проблем человеческого существования, как смысл человеческой жизни, предназначение страданий, смерти, любви и т. д. Особая сила религии как средства социализации связана с тем, что боги (или бог в монотеистических религиях) постоянно держат человека в своем поле зрения. Даже оставаясь один, он помнит, что есть инстанция, способная оценить его поведение и наказать его, если он отступает от системы норм и правил, поддерживаемой религией. Не только любые поступки, но даже все мысли и намерения человека, скрытые от окружающих его людей, не являются тайной для божества.

Однако в индустриальном обществе значение религии как одного из важных механизмов социализации стало заметно падать. Капитализм является светским обществом, придерживающимся принципа свободы совести. Две крайние формы социализма — коммунизм и национал-социализм — атеистичны по своей сути, причем воинственно атеистичны. Сами они являются, можно сказать, постиндустриальными аналогами религии, и поэтому не могут допустить, чтобы религия конкурировала с ними в сфере мировоззрения, идеологии, характерных форм групповой деятельности, в эмоциональной сфере индивидов и т. д. «...Гипотеза о божестве истинна, — говорит Джеймс, — если она служит удовлетворительно»<sup>1</sup>. Тысячелетия эта

---

<sup>1</sup> Джеймс У. Прагматизм. СПб., 1910. С. 182.

гипотеза действительно была полезна. Но в постиндустриальном обществе в ней нет особой необходимости. Означает ли это, что являвшаяся ранее истинной система религиозных верований, в настоящее время утратила свою истинность? Нужно к тому же учитывать, что современный мир является очень пестрым и постиндустриальными является только небольшое число стран. Подавляющее большинство людей религиозно, причем верят они в самых разных богов. Следует ли из этого заключить, что для некоторых обществ религия остается истинной, в то время как для других она уже утратила свою истинность?

Такого рода вопросы ставят под сомнение объективность истины.

### **Истина в естественных, социально-гуманитарных и формальных науках**

Научные истины, как и все иные, носят относительный характер. Они справедливы только для своего времени и для того круга эмпирических данных, на основе которого они установлены. В процессе углубления знаний об изучаемых объектах одни из этих истин уточняются, другие превращаются в аналитические истины и теряют способность сопоставления с опытом, третьи оказываются ложными утверждениями. В науке нет никаких абсолютных, не подвергаемых со временем пересмотру истин.

«В науке понятие истины совершенно относительно, — пишет экономист М. Алле. — Никакая теория, никакая модель не могут претендовать на обладание «абсолютной истиной», а если бы такая и существовала, то она оставалась бы для нас недоступной. Есть модели, более или менее хорошо подтвержденные данными наблюдения. А из двух моделей *«лучшей»* всегда будет та, которая *при именно такой степени приближения*

представляет данные наблюдения наиболее простым образом. Каковы бы ни были ее эмпирические подтверждения, лучшее, что можно сказать о такой теории, что «все происходит так, как если бы ее гипотезы действительно соответствовали реальной природе явлений»<sup>1</sup>.

В естественнонаучных теориях, непосредственно связанных с эмпирическими данными, истина почти всегда понимается как соответствие опыту. Это относится и к тем теориям, в которых широко используется математический аппарат. Они ценны лишь постольку, поскольку согласуются с наблюдаемыми фактами. Единственным источником истины в естественных науках является опыт. Внутренняя согласованность высказываний естественнонаучных теорий оказывается только вспомогательным средством. Его эффективность во многом зависит от степени абстрактности как самой теории, так и новых, вводимых в нее положений.

В противопоставлении внутренней согласованности (когеренции) и соответствия опыту (корреспонденции) можно подчеркнуть слова «в конечном счете». Опыт действительно является источником научного знания. Но далеко не всегда новую, и тем более абстрактную, естественнонаучную гипотезу удастся непосредственно сопоставить с эмпирическими данными. В этом случае ее согласие с другими утверждениями теории, в рамках которой она выдвинута, значение гипотезы в систематизации и прояснении связей этой теории с другими, хорошо обоснованными теориями, вполне может играть роль вспомогательного определения истины.

Истолкование истины как полезности, несмотря на его уязвимость для критики, достаточно широко ис-

---

<sup>1</sup> *Алле М.* Экономика как наука. М., 1995. С. 95.

пользуется в науке. Оно замещает классическое понимание истины в тех случаях, когда сопоставление новых идей с действительностью оказывается затруднительным, а то и просто невозможным.

Такие ситуации обычны в социальных и гуманитарных науках, имеющих дело с неустойчивыми, «текучими» фактами и постоянно меняющейся реальностью.

Хорошо известны, например, социальные концепции *либерализма*, *консерватизма* и *социализма*. Во многих аспектах они несовместимы друг с другом. Можно ли, отвлекаясь от понятий полезности и успеха в практической деятельности, говорить об истинности одной из этих концепций и ложности двух других? Вряд ли.

Это тем более маловероятно, что социальные концепции формулируют определенные оценки, не являющиеся истинными или ложными: «Индивидуальная свобода предпочтительнее надежной социальной защищенности», «Коллективные ценности, связанные с органическими социальными целостностями, подобными морали и государству, стоят выше индивидуальных ценностей», «Реализация глобальной социальной цели построения совершенного общества требует ограничения потребностей человека минимальными, естественными потребностями» и т. п.

В *формальных науках*, математике и логике, не имеющих непосредственной связи с опытом, истина как согласование нового положения с уже принятыми утверждениями оказывается важным рабочим инструментом. Большинство «логических» и «математических истин» никогда не выходит за пределы согласования их с уже принятыми логическими и математическими теориями и теми критериями, по которым оцениваются последние.

Определение истины как полезности и того, что приводит к успеху, используется не только в науках о культуре, но нередко и в формальных науках.

Истина как когеренция — наиболее частое, а иногда и единственно возможное понимание истины в математике и в абстрактных, далеких от опыта областях естественных наук. Согласие вновь вводимого положения с системой утверждений, принятых в конкретной области естественнонаучного знания, обычно определяется степенью полезности этого положения для данной области и смежных с нею отраслей знания. Согласованность и полезность оказываются, таким образом, тесно связанными друг с другом.

Соответствие опыту некоторой математической теории не устанавливается непосредственно. Оно может быть лишь результатом сопоставления с эмпирическими данными тех содержательных научных концепций, в структуре которых используется эта теория («ослабленный критерий истинности Куайна»).

Именно поэтому в математике, не связанной непосредственно с опытом, истина понимается чаще всего не как соответствие реальности, а как согласованность математических идей между собой.

Большинство «математических истин» никогда не выходит за пределы согласования их с уже принятыми математическими теориями и теми критериями, по которым оцениваются последние.

### **Иерархизация истолкований истины**

Подводя итог обсуждению наиболее известных пониманий истины, следует, прежде всего, отметить, что они не противоречат друг другу. Вряд ли оправданно ставить вопрос так, что из трех рассмотренных концепций истины следует выбрать одну, а две других отбросить как заведомо ошибочные. В реальной практи-

ке науки используется и определение истины как соответствия, и определение ее как согласия, или согласованности, и определение ее как средства, ведущего к успеху.

Три наиболее известных истолкования истины являются не только логически совместимыми, но и в известном смысле дополняют друг друга.

Согласованность некоторого нового утверждения с принятой системой утверждений (истина как когеренция) косвенно говорит о том, что это утверждение истинно и в классическом смысле истины, поскольку оно без проблем вписывается в обширный контекст тех положений, достоверность которых подтверждается сопоставлением их с реальностью. Не случайно в математике и в логике истинным считается не утверждение, уже показавшее свое соответствие действительному состоянию дел, а утверждение, хорошо согласующееся с ранее принятыми математическими истинами. В теории аргументации одним из основных способов теоретического обоснования новых утверждений считается включение их в систему уже принятых положений. С другой стороны, включение в некоторую систему идей нового, согласующегося с нею положения, означает расширение этой системы идей и косвенно говорит об истинности данной системы в смысле корреспонденции. В теории аргументации распространение какой-то концепции на новые области реальности оценивается как несомненный теоретический аргумент в поддержку истинности данной теории в классическом смысле.

Что касается истины как полезности, то здесь ситуация более проста. Положение, приносящее успех, с большим правом может рассчитывать на свое соответствие реальности, чем положение, ведущее к провалу в практической деятельности. С другой стороны,

практическая полезность в определенном смысле является одним из показателей истины, причем истины как корреспонденции.

Необходима, однако, определенная иерархизация трех рассмотренных истолкований истины. Она должна позволить отделить основное содержание истины от многообразных вспомогательных ее истолкований, т. е. тех истолкований, которые в конкретной области знания замещают главное истолкование на какой-то, возможно весьма продолжительный, промежуток времени.

С этой точки зрения несомненным преимуществом обладает классическое определение истины. Соответствие выдвигаемых идей и теорий изучаемой реальности является тем идеалом, к которому стремится каждая научная дисциплина. Далеко не всегда этот идеал достижим, особенно в науках о культуре и в формальных науках. В таких ситуациях целесообразно использовать неклассические истолкования истины, отдавая, однако, отчет в том, что они являются неизбежными в конкретных обстоятельствах паллиативами.

Что касается понимания истины как согласия и понимания ее как успеха, выбор более предпочтительного из них вряд ли возможен. Истина как согласие успешно функционирует в формальных науках, но опасна для применения в науках о культуре. В последних истина чаще истолковывается как средство, способное вести к успеху в социальной деятельности.

## Глава 7.

# ПОНИМАНИЕ В СОЦИАЛЬНЫХ И ГУМАНИТАРНЫХ НАУКАХ

### 1. Объяснение и понимание как средства рационализации мира

Человек, являющийся разумным существом, вносит разумное начало, т. е. те теоретические схемы, которые он вырабатывает, не только в свою жизнь, но и в свои отношения с другими людьми и в сам окружающий мир. Это *рационализирование* мира осуществляется с помощью операций объяснения (предсказания) и понимания. Именно они делают мир прозрачным и понятным, и тем самым рациональным<sup>1</sup>.

Можно поэтому сказать, что в сложных отношениях тех теоретических представлений, которые вырабатываются человеком, и описываемой ими реальности не только внешняя реальность меняет теоретические воззрения, постоянно стремящиеся найти максимально твердые эмпирические основания, но и сами эти воззрения изменяют реальность, точнее говоря, теоретическое видение последней.

Поскольку рационализирование окружающего мира путем набрасывания на него теоретических схем, вырабатываемых человеком, находит свое выражение в двух дополняющих друг друга операциях — в объяснении и понимании, можно сказать: рационализировать какой-то фрагмент реальности — значит объяснить и понять этот фрагмент.

Операция предсказания является частным случаем операции объяснения.

---

<sup>1</sup> О рационализировании мира и двух основных его средствах — объяснении и понимании более подробно см.: *Пивин А. А.* Современная философия науки. М.: 2005. С. 29–35.



Особое значение имеют *номологические* объяснения и предсказания, или объяснения и предсказания на основе *научных законов*. Такого рода объяснения и предсказания достижимы, однако, не во всех областях познания и даже не во всех областях науки. Они возможны только в науках, говорящих о вечном повторении одних и тех же событий, состояний и процессов (науках о «бытии») и не принимающих во внимание «стрелу времени» и «настоящее». В науках, утверждающих постоянное изменение исследуемых ими объектов (науки о «становлении»), объяснения и предсказания опираются на общие истины, не являющиеся законами природы. Особую роль среди таких истин имеют утверждения о *тенденциях развития*, в частности утверждения о тенденциях социального развития. В науках о мире, рассматриваемом в процессе изменения, большая часть объяснений и предсказаний основывается не на общих утверждениях, а на утверждениях о причинных связях.

Анализ исследуемых объектов и их отношений — исходный пункт построения и обоснования теории. Теория находится в процессе постоянного приспособления к этим объектам и всегда опасается утратить связь с ними. С другой стороны, существующая теория, даже если она элементарна, является теми очками, через которые исследователь воспринимает мир и без которых он попросту ничего не видит. Объяснение и понимание мира на основе теории является в известном смысле его изменением, а именно изменением его видения и истолкования.

Исследуемая реальность заставляет меняться теорию, теория принуждает нас менять наше видение мира, давать происходящим явлениям новое объяснение и истолкование.

Эта простая картина усложняется тем, что научная теория существует не в вакууме, а в системе других

научных теорий своего времени, с которыми она должна считаться и которые способны как поддерживать ее, так и порождать сомнения в ее приемлемости.

Эмпирическое обоснование, черпаемое теорией из ее согласия с исследуемой реальностью, всегда дополняется *теоретическим обоснованием*, проистекающим из взаимных отношений обосновываемой теории с другими научными теориями и из всей атмосферы научного творчества.

Теория существует, далее, не только в чисто научном контексте, но и в контексте культуры своего конкретного времени и своей исторической эпохи. Из контекста науки в целом и контекста культуры теория черпает свое *контекстуальное обоснование*. Это касается не только социальных и гуманитарных теорий, особенно тесно связанных с культурой своей эпохи, но и естественнонаучных теорий, в случае которых влияние культуры гораздо менее заметно.

Противопоставление обоснования и рационализации оказывается, таким образом, относительным.

Оно относительно в еще одном смысле. Удачное объяснение и глубокое понимание изучаемых объектов позволяет не только представить изучаемый фрагмент действительности как систему отношений научных понятий, но и является в определенном смысле важным элементом процесса обоснования теории. Теория, позволяющая объяснять и понимать новые и тем более неожиданные объекты и их связи, представляется более обоснованной, чем теория, не дающая интересного и глубокого объяснения и понимания исследуемых ею объектов.

Последний момент, подчеркивающий относительность противопоставления обоснования и рационализации, связан с тем, что утверждения теории взаимно поддерживают друг друга. Как говорил

Л. Витгенштейн, в хорошей теории утверждениям трудно упасть, поскольку они держатся друг за друга, как люди в переполненном автобусе. Этот аспект обоснования научной теории не касается, конечно, рационализации.

Рационализирование как истолкование предметов, свойств и отношений реального мира в терминах некоторой теоретической системы представляет собой движение от теоретического мира к предметному, теоретизацию последнего. Рационализированию противостоит обоснование — обратное движение от предметного мира к теоретическому, наделение теории предметным содержанием. Оба движения — от теории к реальности и от реальности к теории — тесно взаимосвязаны. Об обосновании говорится в тех случаях, когда мир, описываемый теорией, считается исходным и более фундаментальным, чем мир самой теории. О рационализировании можно вести речь, если мир, задаваемый теорией, берется как более фундаментальный, ясный и т. п., чем описываемый теорией фрагмент реального мира.

Например, перед средневековой культурой стояла двудеяная задача: рационализирования и обоснования религиозного учения. Его понимание могло быть достигнуто путем постижения предметного мира, связывания недоступного самого по себе умозрительного, небесного мира с миром реальным, земным. С другой стороны, сам предметный мир становился понятным и обжитым в той мере, в какой на него распространялась сеть понятий и отношений умозрительного мира. Укоренение религии являлось постижением предметного мира и его религиозным рационализированием; постижение мира означало набрасывание на него сети отношений, постулируемых религией.

Средневековой церкви предстояло, пишет Л. П. Карсавин, развивая «небесную жизнь» в высших

сферах религиозности, нисходить в мир и преобразовать его в Град Божий, живя «земной жизнью». Поэтому в церкви одновременно должны были обнаруживаться два видимо противоположных движения, лишь на мгновение раскрывающих свое единство: движение от мира к небу и движение от неба к миру<sup>1</sup>.

Движение к миру означало восприятие его культуры, частью внешнее освоение, т. е. обмирщение, и возможность падений с высот «небесной жизни». Движение к небу, наиболее энергично выражавшееся в религиозном умозрении и мистике, грозило устранением от всего мирского, вело к аскетизму и пренебрежению земными целями. Обоснование религиозной теории (теологии) и рационализирование с ее помощью мира были необходимы для жизненности друг друга, они, переплетаясь, создавали одно неразложимое в своих проявлениях противоречивое целое.

Особенно наглядно это выразилось в средневековом искусстве: оно аскетично и всецело наполнено «неземным содержанием», но не настолько, чтобы совершенно оторваться от земли и человека, пребывающего, хотя и временно, на ней.

Угроза «приземления небесного», постоянно витавшая над средневековой культурой, реализовалась только на рубеже средних веков и Нового времени. В этот период рационализирование земного мира получило явный приоритет над обоснованием религии, в результате чего божественные предметы оказались приземленными, нередко сниженными до вполне житейских и будничных, а человеческое начало приобретать черты возвышенно-божественного. Небесный мир как бы сдвинулся с места и устремился в здешний, земной мир, пронизывая его собою.

---

<sup>1</sup> См.: *Карсавин А. П.* Культура средних веков. Общий очерк. Пг., 1918. С. 137.

В современной науке, конструирующей высоко абстрактные теоретические миры и устанавливающей сложные их связи с предметным миром, процессы обоснования (движения от предметного мира к теоретическому) и рационализации (обратного движения от теоретического мира к предметному) переплетены особенно тесно.

В философии науки некоторое внимание уделяется, однако, только процедурам обоснования, что чревато опасностью объективизма и возникновением иллюзии полной понятности мира на основе существующих теорий.

## **2. Операция объяснения**

Объяснение и понимание — универсальные операции мышления, взаимно дополняющие друг друга. Долгое время они противопоставлялись одна другой. Так, неопозитивизм считал объяснение если не единственной, то главной функцией науки, а философская герменевтика ограничивала сферу объяснения естественными науками и выдвигала понимание в качестве основной задачи гуманитарных наук. Сейчас становится все более ясным, что операции объяснения и понимания имеют место в любых научных дисциплинах — и естественных, и социальных, гуманитарных — и входят в ядро используемых ими способов обоснования и систематизации знания, а также рационализации мира посредством науки.

Вместе с тем объяснение и понимание не являются прерогативой научного познания. Они присутствуют в каждой сфере человеческой деятельности и коммуникации. Редкий процесс аргументации обходится без объяснения как сведения неизвестного к знакомому. Без понимания языковых выражений аргументация вообще невозможна.

Логическая структура операций объяснения и понимания не особенно ясна. Прежде всего, это касается понимания, относительно которого даже предполагается, что оно вообще лишено отчетливой, допускающей расчленение структуры и не способно быть объектом логического анализа.

Далее развивается идея, согласно которой (рациональное) понимание и объяснение имеют сходную формальную структуру.

*Объяснение* — рассуждение, посылки которого являются описательными утверждениями и содержат информацию, достаточную для выведения из нее описания объясняемого явления.

Объяснение представляет собой ответ на вопрос «Почему данное явление происходит?» Почему тело за первую секунду своего падения проходит путь длиной 4,9 метра? Чтобы объяснить это, мы ссылаемся на закон Галилея, который в общей форме описывает поведение разнообразных тел под действием силы тяжести. Если требуется объяснить сам этот закон, мы обращаемся к общей теории гравитации И. Ньютона. Получив из нее закон Галилея в качестве логического следствия, мы тем самым объясняем его.

Имеются два типа объяснения. Первый тип представляет собой подведение объяснимого явления под известное *общее положение, функционирующее как описание*. Объяснение второго типа опирается не на общее утверждение, а на утверждение о *каузальной связи*.

### **Объяснение через научный закон**

В работах, посвященных операции объяснения, под нею почти всегда понимается объяснение через общее утверждение, причем предполагается, что последнее должно быть не случайной общей истиной, а законом науки. Объяснение через закон науки, или

*номологическое объяснение*, принято также называть *объяснением посредством охватывающего закона*.

Идея объяснения как подведения объясняемого явления под научный закон, начала складываться еще в XIX веке. Она встречается в работах Дж. С. Милля, А. Пуанкаре, Д. Дюэма и др. Четкую формулировку номологической модели научного объяснения в современной методологии науки обычно связывают с именами К. Поппера и К. Гемпеля.

В основе этой модели лежит следующая схема рассуждения:

Для всякого объекта верно, что если он имеет свойство S, то он имеет свойство P.

Данный объект A имеет свойство S.

Следовательно, A имеет свойство P.

Например, нить, к которой подвешен груз в 2 кг, разрывается. Нам известно общее положение, которое можно считать законом: «Для каждой нити верно, что если она нагружена выше предела своей прочности, она разрывается». Нам известно также, что данная конкретная нить нагружена выше предела ее прочности, т. е. истинно единичное утверждение «Данная нить нагружена выше предела ее прочности». Из общего утверждения, говорящего обо всех нитях, и единичного утверждения, описывающего наличную ситуацию, мы делаем вывод: «Данная нить разрывается».

Номологическая схема объяснения допускает разнообразные модификации и обобщения. В число посылок может входить несколько общих и единичных утверждений, а объясняющее рассуждение может представлять собой цепочку умозаключений. Объясняться может не только отдельное событие, но и общее утверждение, и даже теория. Гемпель предложил также вариант индуктивно-вероятностного объяснения, в котором используемое для объяснения общее положение

носит вероятностно-статистический характер, а в заключении устанавливается лишь вероятность наступления объясняемого события.

Номологическое объяснение связывает объясняемое событие с другими событиями и указывает на закономерный и необходимый характер этой связи. Если используемые в объяснении законы являются истинными и условия их действия реально существуют, то объясняемое событие *должно иметь место* и является в этом смысле необходимым.

Гемпель формулирует следующее «условие адекватности» номологического объяснения: любое объяснение, т. е. любой рационально приемлемый ответ на вопрос: «Почему произошло X?», должно дать информацию, на основании которой можно было бы уверенно считать, что событие X действительно имело место.

Мнение, что объяснения должны опираться только на законы (природы или общества), выражающие необходимые связи явлений, не кажется обоснованным. В объяснении могут использоваться и случайно истинные обобщения, не являющиеся законами науки.

Прежде всего, наука в современном смысле этого слова, ориентированная на установление законов, начала складываться всего около трехсот лет тому назад; что касается объяснения, то оно, очевидно, столь же старо, как и само человеческое мышление.

Далее, объяснение универсально и применяется во всех сферах мышления, в то время как номологическое объяснение ограничено по преимуществу наукой.

Кроме того, между необходимыми и случайными обобщениями (законами науки и общими утверждениями, не являющимися законами) нет четкой границы. Понятие закона природы, не говоря уже о понятии закона общества, вообще не имеет сколько-нибудь



ясного определения. Если потребовать, чтобы в объяснении всегда присутствовал закон, то граница между объяснениями и теми дедукциями, в которых используются случайные обобщения, исчезнет.

И, наконец, общие утверждения не рождаются сразу законами науки, а постепенно становятся ими. В самом процессе утверждение научного закона существенную роль играет как раз выявление его «объяснительных» возможностей, т. е. использование общего утверждения, претендующего на статус закона, в многообразных объяснениях конкретных явлений. Последовательность «сначала закон, а затем объяснение на основе этого закона» не учитывает динамического характера познания и оставляет в стороне вопрос, откуда берутся сами научные законы.

Общие утверждения не только становятся законами, но иногда и перестают быть ими. Объяснение — фундаментальная операция мышления, и ее судьба не может ставиться в однозначную зависимость от понятия научного закона.

Объяснение может быть глубоким и поверхностным. Объяснение на основе закона столь же глубоко, как и та теория, в рамках которой используемое в объяснении общее положение оказывается законом. Объяснение, опирающееся на не относящееся к науке или вообще случайное обобщение, может оказаться поверхностным, как и само это обобщение, но, тем не менее, оно должно быть признано объяснением.

Если общее положение представляет собою закон, объяснение обосновывает необходимость объясняемого явления. Если же используемое в объяснении общее положение оказывается случайным обобщением, то и заключение о наступлении объясняемого явления является случайным утверждением.

По своей структуре объяснение как выведение единичного утверждения из некоторого общего положения совпадает с косвенным подтверждением, т. е. подтверждением следствий обосновываемого общего положения. Если выведенное следствие объяснения подтверждается, то тем самым косвенно подтверждается и общее утверждение, на которое опирается объяснение. Однако «подтверждающая сила» объясняемого явления заметно выше, чем та поддержка, которую оказывает общему утверждению произвольно взятое подтвердившееся следствие. Это связано с тем, что, как уже отмечалось, объяснения строятся вовсе не для всех, а только для основных, имеющих принципиальную важность для формирующейся теории фактов. Требуют объяснения также факты, кажущиеся неожиданными или парадоксальными с точки зрения ранее принятых представлений, и факты, которые претендует объяснить именно данная теория, и которые необъяснимы для конкурирующих с ней теорий. Операции объяснения и косвенного эмпирического подтверждения преследуют прямо противоположные цели. Объяснение включает факт в теоретическую конструкцию, делает его теоретически осмысленным и тем самым «утверждает» его как нечто не только эмпирически, но и теоретически несомненное. Косвенное подтверждение направлено не на «утверждение» эмпирических следствий некоторого общего положения, а на «утверждение» самого этого положения путем подтверждения его следствий. Различие целей объяснения и косвенного подтверждения (объяснение мира и укрепление теории) также сказывается на «подтверждающей силе» фактов, получивших объяснение, в сравнении с фактами, служащими только для подтверждения теории. Косвенное подтверждение является одним из способов обоснования научной теории, в то время как объяснение представляет собой шаг в рационализации мира.

## Каузальное объяснение

Общая схема каузального объяснения:

А является причиной В.

А имеет место.

Следовательно, В также имеет место.

Например: «Если поезд ускорит ход, он придет вовремя; поезд ускорил ход; значит, он придет вовремя».

Это — дедуктивное рассуждение, одной и посылкой которого является утверждение о зависимости своевременного прибытия поезда от ускорения его хода, другой — утверждение о реализации причины. В заключении говорится, что следствие также будет иметь место.

Далеко не все объяснения, которые предлагает наука, являются объяснениями на основе уже известного научного закона. Наука постоянно расширяет область исследуемых объектов и их связей. На первых порах изучения новых объектов речь идет не столько об открытии тех универсальных законов природы или общества, действие которых распространяется на эти объекты, сколько об обнаружении тех причинно-следственных связей, в которых данные объекты находятся с другими объектами.

Нет никаких оснований утверждать, что каждая научная дисциплина, независимо от ее своеобразия и уровня развития, дает исключительно объяснения, опирающиеся на законы.

История, лингвистика, психология, политология и т. п. не устанавливают, как можно думать, никаких законов; социология, экономическая наука и т. п. если и формулируют какие-то обобщения, то явно отличные от естественнонаучных законов. Очевидно вместе с тем, что все указанные науки способны давать причинные объяснения исследуемых ими явлений.

### 3. Предсказание

*Предсказание* — выведение описания нового явления из установленного общего описательного положения и начальных условий.

Схема предсказания на основе общего описательно-го утверждения та же, что и схема объяснения: из общего утверждения (желательно закона природы или общества) выводится частное или единичное утверждение о предсказываемом явлении.

Предсказание и объяснение различаются лишь своей временной направленностью: объяснение направлено к прошлому, предсказание — к будущему. При объяснении объясняемое явление уже известно, для него подбирается то общее положение, на которое может опереться объяснение. При предсказании сначала устанавливается общее положение, из него выводится описание предсказываемого явления и ищется его подтверждение.

Всякое объяснение потенциально представляет собой предсказание (предсказание, направленное в прошлое, или ретросказание), а каждое предсказание дает объяснение предсказанным событиям. Предсказание, в сущности, отличается от объяснения только тем, что речь идет о неизвестном еще факте.

Против «симметрии» объяснения и предсказания выдвигались многие возражения, но ни одно из них нельзя признать убедительным.

Предсказание играют особую роль в подтверждении и укреплении научной теории.

Если прогресс науки является непрерывным и ее рациональность не уменьшается, говорит К. Поппер, то нам нужны не только успешные опровержения, но также и позитивные успехи. Это означает, что мы должны достаточно часто создавать теории, из которых вытекают новые предсказания, в частности, предсказания новых

результатов, и новые проверяемые следствия, о которых никогда не думали раньше.

Предсказания, подтверждение которых сыграло особую роль в судьбе предложивших их теорий, можно упомянуть предсказание общей теории относительности А. Эйнштейна того, что при определенных условиях движение планет должно отклоняться от законов И. Кеплера, и ее предсказание, что свет, несмотря на свою нулевую массу, подвержен гравитационному притяжению.

Хорошим примером того, как серия успешных, можно сказать блестящих, предсказаний привела к быстрому утверждению теории, является теория атома Н. Бора (предсказание этой теорией размера атома водорода, величины константы Ридберга и др.).

#### 4. Операция понимания

Проблема понимания долгое время рассматривалась в рамках *экзегетики* (от греч. *exegesis* — толкование), занимавшейся толкованием древних, особенно религиозных (библейских), текстов. В XIX в. благодаря усилиям, прежде всего, В. Шлейермахера и В. Дильтея начала складываться более общая теория истолкования и понимания — герменевтика (от греч. *hermeneutike (techne)* — истолковательное (искусство)).

До сих пор распространена точка зрения, согласно которой пониматься может только текст, наделенный определенным смыслом: понять означает раскрыть смысл, вложенный в текст его автором. Однако очевидно, что это очень узкий подход. Мы говорим не только о понимании написанного или сказанного, но и о понимании действий человека, его переживаний. Понятными или непонятными, требующими размышления и истолкования, могут быть поступки как наши собственные, так и других людей. Пониматься может и

неживая природа: в числе ее явлений всегда есть не совсем понятные для современной науки, а то и просто непонятные для нее. Не случайно физик П. Ланжевен утверждал, что «понимание ценнее знания», а другой физик — В. Гейзенберг считал, что А. Эйнштейн не понимал процессов, описываемых квантовой механикой, и так и не сумел их понять<sup>1</sup>.

Идея, что пониматься может только текст, будучи приложена к пониманию природы, ведет к неясным рассуждениям о «книге бытия», которая должна «читаться» и «пониматься», подобно другим текстам. Но кто же автор этой книги? Кем вложен в нее скрытый, не сразу улавливаемый смысл, истолковать и понять который призвана естественная наука? Поскольку у «книги природы» нет ни автора, ни зашифрованного им смысла, «понимание» и «толкование» этой книги — только иносказание. А если пониматься может лишь смысл текста, естественно-научное понимание оказывается пониманием в некотором переносном, метафорическом значении.

Понимание — универсальная операция. Как и объяснение, оно присутствует во всех науках — и естественных, и гуманитарных. Но понимание разных вещей — природных и духовных — имеет разную ценность для человека.

Понимание неразрывно связано с ценностями и выражающими их оценками. Если объяснение — это подведение под истину, то понимание представляет собой подведение под ценность. Объяснение предполагает выведение объясняемого явления из имеющихся общих истин или из истинного каузального утверждения. Понимание означает подведение интересующего нас явления под некоторую оценку. Это означает, что

---

<sup>1</sup> См.: Гейзенберг В. Часть и целое // Проблема объекта в современной науке. — М., 1980. С. 82.

объяснение, как и всякое описание, говорит о том, что *есть*, а понимание, подобно всякой оценке, — говорит о том, что *должно быть*.

О неразрывной связи понимания и ценностей писал еще В. Дильтей<sup>1</sup>.

«Понимание и оценка. Безоценочное понимание невозможно, — пишет М. М. Бахтин. — Нельзя разделить понимание и оценку: они одновременны и составляют единый целостный акт. Понимающий подходит к произведению со своим уже сложившимся мировоззрением, со своей точкой зрения, со своими позициями. Эти позиции в известной мере определяют его оценку, на сами при этом не остаются неизменными: они подвергаются воздействию произведения, которое всегда вносит нечто новое. Только при догматической инертности позиции ничего нового в произведении не раскрывается (догматик остается при том, что у него уже было, он не может обогатиться). Понимающий не должен исключать возможности изменения или даже отказа от своих уже готовых точек зрения или позиций. В акте понимания происходит борьба, в результате которой происходит взаимное изменение и обогащение»<sup>2</sup>. «Точки зрения» и «позиции», упоминаемые здесь, — это общие оценки, используемые в процессе понимания произведения; сами эти оценки могут изменяться под воздействием произведения.

Хотя идея о связи понимания с ценностями имеет довольно долгую историю, детально эта идея пока что не была разработана.

Нужно отметить, что слово «понимание» многозначно. Под «пониманием» может, в частности, иметься в виду как понятийное, так и интуитивное понимание.

---

<sup>1</sup> См.: *Dilthey W.* Gesammelte Schriften. Leipzig, 1924. Bd. 5. S. 317.

<sup>2</sup> *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 327.

Понятийное, или рациональное, понимание представляет собой результат более или менее отчетливого рассуждения и является умозаключением. К интуитивным, или «нерассудочным», формам понимания относятся, в частности, *непосредственное схватывание* некоторого единства и *эмоциональное (чувственное) понимание*, с такой его разновидностью, как *эмпатия*. Все формы понимания предполагают ценности, но не всякое понимание является результатом рассуждения.

Далее предпринимается попытка выделить основные типы понимания и проанализировать их логическое строение. Речь пойдет только о понимании, представляющем собой некоторое рассуждение. Интуитивное понимание обычно при постановке сложного медицинского диагноза, при принятии решений на поле сражения, в случае переживания чувства симпатии или антипатии в отношении другого человека и т. п. Такое понимание, как и всякое интуитивное озарение, не допускает расчленения на шаги, ведущие к конечному выводу.

Распространенное представление, будто понимание не имеет никакой отчетливой структуры, опирается, можно думать, на неявное убеждение, что всякое понимание — это интуитивное понимание. Здесь нет необходимости останавливаться на критике данного ошибочного представления. Дальнейшее изложение покажет, что в подавляющем большинстве случаев понимание представляет собой не непосредственное схватывание, а некоторое рассуждение. В таком рассуждении могут быть выделены посылки и заключение и установлен характер их связи между собой.

### **Логическая структура понимания**

Двум разновидностям объяснения соответствуют два вида понимания:



— понимание как подведение под общую оценку,  
— целевое понимание, опирающееся не на общую оценку, а на каузальное утверждение, истолкованное как утверждение о некоторой цели и средствах ее достижения.

Понимание первого вида является дедуктивным умозаключением и его можно назвать *сильным*. Понимание второго вида представляет собой правдоподобное умозаключение и может быть названо *слабым*.

Простой пример сильного понимания:

Трагедия должна вызывать катарсис.

Пьеса Шекспира «Гамлет» является трагедией.

Следовательно, «Гамлет» должен вызывать катарсис.

Общая форма сильного понимания:

Всякое  $A$  должно быть  $B$ .

Всякое  $C$  есть  $A$ .

Значит, всякое  $C$  должно быть  $B$ .

Это — дедуктивное умозаключение, одной из посылок которого является общая оценка, а другой — утверждение о начальных условиях. В заключении общее предписание распространяется на частный случай и тем самым достигается понимание того, почему конкретный объект должен иметь определенные свойства.

Это рассуждение можно переформулировать с «хорошо» вместо «должно быть». Нужно отметить, однако, что в обычном языке в оценках гораздо чаще используется именно «должно быть», а не специальные оценочные термины («хорошо», «плохо», «безразлично» и «лучше», «хуже», «равноценно»).

Общая форма слабого понимания:

$A$  причина  $B$ ;

$B$  — позитивно ценно.

Значит, *A* также является, вероятно, позитивно ценным.

Разновидностью этой формы является часто используемая форма:

*Не-A* есть причина *не-B*.

*B* — позитивно ценно.

По всей вероятности, *A* также является позитивно ценным.

Проиллюстрируем данные схемы понимания несколькими элементарными примерами:

Если в доме протопить печь, в доме будет тепло.

В доме должно быть тепло.

Значит, нужно, вероятно, протопить печь.

Первая посылка говорит о средстве, необходимом для получения определенного результата. Вторая посылка является оценочным утверждением, представляющим этот результат как цель и превращающим связь причина-следствие в связь цель-средство. В заключении говорится о том действии, которое должно быть осуществлено для достижения поставленной цели.

Если человек не побежит, он не успеет на поезд.

Человек хочет успеть на поезд.

Значит, он должен, по всей вероятности, бежать.

Таким образом, различие между объяснением и пониманием не в их строении, а в характере, или, как говорят в логике, в модусе, принимаемых посылок. В случае объяснения его посылки — это описательные утверждения, являющиеся, подобно всем описаниям, истинными или ложными; одна из посылок должна быть общим утверждением или утверждением о каузальной связи. При понимании, по меньшей мере, одна из посылок является утверждением, говорящим не о том, что есть, а о том, что должно быть, т. е. представляет собой оценку; заключение акта понимания всегда является высказыванием о том, что должно иметь место.

Вместе с тем параллель между объяснением и пониманием не является полной.

Существует каузальное объяснение, представляющее собой дедуктивное рассуждение, но нет дедуктивного каузального (целевого) понимания.

Как уже отмечалось, при теоретическом (номологическом) объяснении заключение является необходимым. Объясняемое явление подводится под закон природы, что сообщает этому явлению статус физически (онтологически) необходимого. Придание такого статуса К. Гемпель считал общим условием адекватности объяснения: объяснение должно содержать информацию, позволяющую утверждать, что объясняемое явление действительно имеет место.

При понимании заключение не является физически необходимым, но оно *аксиологически необходимо*, поскольку приписывает позитивную ценность действию, о котором говорится в заключении.

Различие между физической необходимостью и аксиологической необходимостью существенно. Если какое-то явление или действие физически необходимо, то оно имеет место; но из того, что какое-то явление или действие аксиологически необходимо (позитивно ценно), не вытекает, что это явление или действие на самом деле реализуется.

### **Понимание на основе общих оценок**

Если объяснить — значит вывести из имеющихся истин, то понять — значит вывести из принятых ценностей.

Такая трактовка соотношения объяснения и понимания может показаться непривычной, полезно, поэтому остановиться более детально на конкретных примерах понимания. Речь пойдет, прежде всего, о примерах понимания на основе общих оценок. Так называемое целе-

вое понимание человеческого поведения не вызывает в общем-то вопросов. Можно лишь подчеркнуть, что и оно всегда опирается на оценку и не является, таким образом, исключением из общего принципа неразрывной связи понимания с ценностями<sup>1</sup>.

Если объяснить — значит вывести из имеющихся истин, то понять — значит вывести из принятых ценностей.

Несколько элементарных примеров понимания прояснят его структуру.

Всякий ученый должен быть критичным.

Галилей — ученый.

Значит, Галилей должен быть критичным.

Первая посылка данного умозаключения представляет собой общую оценку, распространяющую требование критичности на каждого ученого. Вторая посылка — описательное высказывание, аналогичная посылке объяснения, устанавливающей «начальные условия». Заключение является оценкой, распространяющей общее правило на конкретного индивида.

Это рассуждение можно переформулировать так, чтобы общая оценка включала не «должно быть», а оборот «хорошо, что», обычный для оценок:

Хорошо, что всякий ученый критичен.

Галилей — ученый.

Следовательно, хорошо, что Галилей критичен.

Следующий пример относится к пониманию неживой природы:

На стационарной орбите электрон не должен излучать.

---

<sup>1</sup> О связи понимания с ценностями см.: *Ивин А. А.* Основы теории аргументации. М., 1997; *Ивин А. А.* Риторика. М., 2002; *Ивин А. А.* Аксиология. М., 2004; *Ивин А. А.* Логика абсолютных и сравнительных оценок. М., 2004; *Ивин А. А.* Философское исследование науки. М.: Проспект, 2016. Гл. 11.

Электрон атома водорода находится на стационарной орбите.

Значит, электрон атома водорода не должен излучать.

Понимание представляет собой оценку на основе некоторого образца, стандарта, нормы, принципа и т. п.

Как в обычных, так и в научных рассуждениях «чистые» описания и «чистые» оценки довольно редки. Столь же редки опирающиеся на них «чистые» объяснения и «чистые» оправдания. Одно и то же рассуждение чаще всего можно истолковать и как объяснение, и как оправдание.

Например, рассуждение:

Всякая наука опирается на опыт.

Социальная философия — наука.

Значит, социальная философия опирается на опыт.

В зависимости от того, какой смысл придается в конкретном случае посылке «Всякая наука опирается на опыт», это рассуждение может оказаться и оправданием («Всякая наука должна опираться на опыт; социальная философия — наука; значит, социальная философия должна опираться на опыт»), и объяснением («Наука, как правило, опирается на опыт; социальная философия является наукой; следовательно, социальная философия, скорее всего, опирается на опыт»).

Дедуктивный характер объяснения и понимания не всегда нагляден и очевиден, поскольку наши обычные дедукции являются до предела сокращенными. Например, мы видим плачущего ребенка и говорим: «Он упал и ударился». Это — дедуктивное объяснение, но, как обычно, крайне сокращенное. Видя идущего ночью навстречу нам по улице человека, мы отмечаем: «Обычный прохожий». И в этом качестве он понятен для нас. Но за простой как будто констатацией стоит целое рассуждение, результат которого — оценка: «Этот человек таков, каким должен быть стандартный прохожий».

Всякое слово, обозначающее объекты и явления, достаточно тесно связанные с жизнью и деятельностью человека, сопряжено с определенным стандартом, или образцом, известным каждому, кто употребляет это слово. Языковые образцы функционируют почти автоматически, так что рассуждение, подводящее рассматриваемое явление под образец, скрадывается, и понимание этого явления в свете образца кажется не результатом дедуктивного рассуждения, а неким внерефлексивным «схватыванием».

Понимание, как и объяснение, обыденно и массово, и только свернутый характер этих операций внушает обманчивое впечатление, что они редки и являются результатом специальной деятельности, требующей особых знаний и способностей<sup>1</sup>.

## 5. Понимание человеческой деятельности

Имеются три типичных области понимания: понимание действий человека, его поведения и характера; понимание природы; понимание языковых выражений («текста»).

Можно предположить, что именно *понимание человеческой деятельности* является парадигмой, или образцом, понимания вообще, поскольку именно в понимании человеческого поведения ценности, играющие центральную роль во всяком понимании, обнаруживают себя наиболее явно и недвусмысленно.

Рассмотрим более подробно сильное понимание, поскольку именно оно является параллелью стандартной модели номологического объяснения.

---

<sup>1</sup> Иное, чем излагаемое здесь, истолкование операций объяснения и понимания дается в работе: *Никифоров А. А.* Философия науки: история и методология. М., 1998. Гл. IV–VI.

Сильное понимание опирается на некоторый общий стандарт и распространяет его на частный или конкретный случай. Хорошие примеры сильного понимания человеческих мыслей и действий, дает художественная литература. Эти примеры отчетливо говорят, что понятное в жизни человека — это привычное, соответствующее принятому правилу или традиции.

В романе «Луна и грош» С. Моэм сравнивает две биографии художника, одна из которых написана его сыном-священником, а другая неким историком. Сын «нарисовал портрет заботливейшего мужа и отца, добродушного малого, трудолюбца и глубоко нравственного человека. Современный служитель церкви достиг изумительной сноровки в науке, называемой, если я не ошибаюсь, экзегезой (толкованием текста), а ловкость, с которой пастор Стрикленд «интерпретировал» все факты из жизни отца, «не устраивающие» почтительного сына, несомненно, сулит ему в будущем высокое положение в церковной иерархии». Историк же, «умевший безошибочно подмечать низкие мотивы внешне благопристойных действий», подошел к той же теме совсем по-другому: «Это было увлекательное занятие: следить, с каким рвением ученый автор выискивал малейшие подробности, могущие опозорить его героя»<sup>1</sup>.

Этот пример хорошо иллюстрирует предпосылочность всякого понимания, его зависимость не только от интерпретируемого материала, но и от позиции интерпретатора. Однако важнее другой вывод, который следует из приведенного примера: поведение становится понятным, если удастся убедительно подвести его под некоторый общий принцип или образец, т. е. под общую оценку. В одной биографии образцом служит

---

<sup>1</sup> Моэм С. Луна и грош. Театр. Рассказы. М., 1983. С. 8–10.

распространенное представление о «заботливом, трудолюбивом, глубоко нравственном человеке», каким якобы должен быть выдающийся художник, в другой — вера, что «человеческая натура насквозь порочна», и это особенно заметно, когда речь идет о неординарном человеке. Оба эти образца, возможно, никуда не годятся. Но если один из них принимается интерпретатором и ему удастся подвести поведение своего героя под избранный общую ценность, оно становится понятным как для интерпретатора, так и для тех, кто соглашается с предложенным образцом.

О том, что понятное — это отвечающее принятому правилу, а потому правильное и в определенном смысле ожидаемое, хорошо говорит Д. Данин в «Человеке вертикали». Сознание человека забито привычными представлениями, как следует и как не следует вести себя в заданных обстоятельствах. «Эти представления вырабатывались статистически. Постепенно наиболее вероятное в поведении стало казаться нормой. Обязательной. А порою и единственно возможной. Это не заповеди нравственности. Это не со скрижалей Моисея. И не из Нагорной проповеди Христа. Это — не десять, не сто, а тысячи заповедей общежития (мой руки перед едой). И физиологии (от неожиданности не вздрагивай). И психологии (по пустякам не огорчайся). И народной мудрости (семь раз отмерь). И здравого смысла (не питай иллюзий)... В этой неписанной системе правильного, а главное — понятного поведения всегда есть заранее ожидаемое соответствие между внутренним состоянием человека и его физическими действиями»<sup>1</sup>.

В характеристике Данина понятного как правильного и ожидаемого интересен также такой момент. Предпосылкой понимания внутренней жизни индивида является

---

<sup>1</sup> Данин Д. Человек вертикали. Повествование о Нильсе Боре // Избранное. М., 1984. С. 107.



не только существование образцов для ее оценки, но и наличие определенных стандартов проявления этой жизни вовне, в физическом, доступном восприятию действии.

Таким образом, понимание поведения можно охарактеризовать как его оценку на основе некоторого образца, стандарта или правила.

Целевое понимание поведения предполагает раскрытие связи между мотивами (целями, ценностями), которыми руководствуется человек, и его поступками. В этом смысле понять поведение индивида — значит, указать ту цель, которую он преследовал и надеялся реализовать, совершая конкретный поступок.

Например, мы видим бегущего человека и пытаемся понять, почему он бежит. Для этого надо уяснить цель, которую он преследует: он хочет, допустим, успеть на поезд, и поэтому бежит.

Логической формой элементарного акта целевого понимания поведения является так называемый практический силлогизм (вывод):

Н намеревается (желает, стремится) получить А.

Для получения А нужно совершить действие В.

Следовательно, Н должен совершить действие В.

Первая посылка фиксирует цель, которую ставит перед собой действующий субъект. Вторая посылка описывает его представления о средствах, необходимых для достижения цели. В заключении предписывается то конкретное действие, которое субъект должен совершить.

В терминах логики оценок эту схему рассуждения можно упрощенно представить так:

«Позитивно ценно В; средством для достижения А является действие В; следовательно, позитивно ценно (должно быть сделано) В».

Например:

Н хочет, чтобы окно было открыто.

Если N не выполнит определенное действие, окно не будет открыто.

N должен выполнить действие «открытия окна».

### Понимание в истории

Наука история является, пожалуй, самым убедительным примером того, что цель науки — не только объяснение изучаемых явлений, но и их понимание.

В общем случае можно сказать, что все науки об обществе и человеке являются наглядной иллюстрацией того, что они стремятся не только объяснить какие-то события и процессы, но и понять их. Не случайно среди многообразных направлений современной социологии существует так называемая «понимающая социология»; есть ветвь психологии, именуемая «понимающей психологией», и т. д.

Важность проблемы понимания можно проиллюстрировать на примере социальной философии.

Существуют два диаметрально противоположных подхода к изучению общества. При подходе, который можно назвать *внешним*, социальные явления рассматриваются так же, как исследуются звезды, химические вещества и другие объекты естественных наук, говорящих о бытии. Данные явления оказываются при этом *внешними* по отношению к индивидам, *принудительными* и *объективными*. Иной, *внутренний*, подход учитывает, что общество складывается из индивидов, обладающих сознанием и действующих на основе имеющихся у них идей. Сознательное действие оказывается изначальным объектом социального исследования, поступки людей — основой понимания генезиса и причин социальных событий.

При внешнем подходе сохраняется надежда на открытие универсальных законов социального изменения, подобных законам ньютоновской физики или

дарвиновской биологии. Внутренний подход внушает веру в то, что человек, создавший общество и цивилизацию, в состоянии менять их по собственному усмотрению, чтобы они полнее соответствовали его устремлениям.

И внешний, и внутренний подходы к изучению социальной реальности не учитывают своеобразия человеческой деятельности. Человек, несомненно, отличается от природных объектов тем, что обладает сознанием и планирует свою деятельность. Однако сознательные действия людей обычно приводят к неожиданным, незапланированным последствиям. В частности, такие основополагающие социальные институты, как язык, мораль, деньги, государство, рынок и т. п., возникли ненамеренным образом, помимо человеческих проектов, придуманных и затем воплощенных в жизнь.

Реалистическая социальная философия должна, таким образом, избегать крайностей и внешнего, и внутреннего подходов к обществу. Объяснение (в частности причинное) социальных явлений на базе общих описаний должно органично сочетаться с пониманием явлений на основе существующих в обществе ценностей.

Социальная философия обязана говорить не только о том, что имеет место в жизни общества, но и о том, что должно быть. Теоретическое исследование социальной действительности возможно лишь в том виде, в каком она предстает, пройдя через фильтр оценочных суждений. Человеческая деятельность невозможна без оценок и норм. Философия, изучающая общество и человека и имеющая своей конечной целью рационализацию человеческой деятельности, всегда постулирует явные или, что бывает чаще, неявные ценности. Связанные с ними оценки лежат в основе понимания социальных явлений.

## 6. Понимание природы

Если в гуманитарном знании процедуры истолкования и понимания обычны, то в естественных науках они кажутся по меньшей мере редкими. По поводу идеи «истолкования природы», ставшей популярной благодаря Ф. Бэкону, В. Дильтей ясно и недвусмысленно сказал: «Понимание природы — *interpretatio naturae* — это образное выражение»<sup>1</sup>.

Иного мнения о понимании природы придерживаются ученые, изучающие ее.

Одна из глав книги В. Гейзенберга «Часть и целое» симптоматично называется «Понятие «понимания» в современной физике (1920–1922)».

«Позитивисты, конечно, скажут, что понимание равносильно умению заранее рассчитать, — пишет Гейзенберг. — Если можно заранее рассчитать лишь весьма специфические события, значит, мы поняли лишь некую небольшую область; если же имеется возможность заранее рассчитать многие и различные события, то это значит, что мы достигли понимания более обширных сфер. Существует непрерывная шкала переходов от понимания очень небольшого к пониманию всего, однако качественного отличия между способностью заранее рассчитать и пониманием не существует»<sup>2</sup>.

«Умение рассчитать» — это способность сделать точное количественное предсказание. Предсказание есть объяснение, направленное в будущее, на новые, еще неизвестные объекты. Таким образом, сведение понимания к «умению рассчитать» является редукцией понимания к объяснению.

---

<sup>1</sup> *Dilthey W.* Gesammelte Schriften. Leipzig, 1924. S. 324.

<sup>2</sup> *Гейзенберг В.* Часть и целое. С. 127–128.

Гейзенберг приводит простой пример, доказывающий неправомерность такой редукции. «Когда мы видим в небе самолет, то можем с известной степенью достоверности заранее рассчитать, где он будет через секунду. Сначала мы просто продлим его траекторию по прямой линии, или же, если мы успели заметить, что самолет описывает кривую, то учтем и кривизну. Таким образом, в большинстве случаев мы успешно справимся с задачей. Однако траекторию мы все же еще не поняли. Лишь когда мы сначала поговорим с пилотом и получим от него объяснение относительно намечаемого полета, мы действительно поймем траекторию»<sup>1</sup>.

О расхождении объяснения и понимания можно говорить не только относительно взаимодействия природы и человека, но и применительно к самой природе, рассматриваемой вне контекста целей и намерений человека.

Но по поводу вопроса, понял ли он эйнштейновскую теорию относительности, Гейзенберг, и частности, говорит: «Я был в состоянии ответить лишь, что я этого не знаю, поскольку мне не ясно, что, собственно, означает слово «понимание» в естествознании. Математический остов теории относительности не представляет для меня трудностей, но при всем том я, по-видимому, так еще и не понял, почему движущийся наблюдатель под словом «время» имеет в виду нечто иное, чем покоящийся. Эта путаница с понятием времени остается мне чуждой и пока еще невразумительной... У меня такое ощущение, что я в известном смысле обманут логикой, с какой действует этот математический каркас»<sup>2</sup>. Гейзенберг обосновывает свое сомнение в возможности

---

<sup>1</sup> Гейзенберг В. Указ. соч. С. 127–128.

<sup>2</sup> Там же. С. 50–51.

отождествлять предварительную вычислимость с пониманием несколькими примерами из истории науки.

Древнегреческий астроном Аристарх уже допускал возможность того, что Солнце находится в центре нашей планетной системы. Однако эта мысль была отвергнута Гиппархом и забыта, так что Птолемей исходил из центрального положения Земли, рассматривая траектории планет в виде нескольких находящихся друг над другом кругов, циклов и эпициклов. При таких представлениях он умел очень точно вычислять заранее солнечное и лунные затмения, поэтому его учение в течение полутора тысяч лет расценивалось как надежная основа астрономии. Но действительно ли Птолемей понимал планетную систему? Разве не Ньютон, знавший закон инерции и применивший концепцию силы как причины изменения скорости движения, впервые действительно объяснил движение планет через тяготение? Разве не он первый понял это движение?

Когда в конце XVIII в. были полнее изучены электрические явления, осуществлялись весьма точные расчеты электростатических сил между заряженными телами. В качестве носителей этих сил выступали тела, как и в ньютоновской механике. Но лишь после того, как Фарадей видоизменил вопрос и поставил проблему силового поля, т. е. разделения сил в пространстве и времени, он нашел основу для понимания электромагнитных явлений, которые затем Максвелл сформулировал математически.

Понимание природы — это оценка ее явлений с точки зрения того, что *должно* в ней происходить, т. е. с позиции устоявшихся, хорошо обоснованных, опирающихся на прошлый опыт представлений о «нормальном», или «естественном», ходе вещей.

Понять какое-то природное явление — значит, подвести его под стандартное представление о том, что происходит в природе.

Проблема понимания встает в естествознании только в моменты его кризиса, когда разрушаются существующие стандарты оценки изучаемых природных явлений. Допустим, что какая-то область явлений описывается одной, в достаточной мере подтвержденной и хорошо вписывающейся в существующую систему знания теорией; следовательно, данная теория определяет и то, что происходит в рассматриваемой области, и то, что должно в ней происходить в обычных условиях. Теория и описывает, и предписывает естественный ход событий. Дескриптивная и прескриптивная интерпретации основных положений теории (ее законов) не различаются, объяснение и понимание, опирающиеся на эти законы, совпадают. Как только в рассматриваемой области обнаруживаются аномальные с точки зрения теории явления, даваемые ею объяснения и понимания начинают расходиться. Когда возникает конкурирующая теория, относящаяся к той же области, расхождение объяснения и понимания становится очевидным, поскольку «расщепляется» представление о естественном и, значит, единственном ходе вещей. Возникает возможность объяснения без понимания и понимания без объяснения.

Понятие естественного хода событий является ключевым в проблеме понимания природы, и пока оно столь же неясно, как и понятие понимания природы.

«Любая физическая теория говорит нам, — пишет А. Грюнбаум, — какое индивидуальное частное поведение физических сущностей или систем она считает «естественным» при отсутствии каких-либо видов *возмущающих* влияний, которые она рассматривает. Одновременно с этим точно определяются влияния или

причины, которые рассматриваются в этой теории как ответственные за какое-либо отклонение от того поведения, которое предполагается «естественным». Однако, когда такие отклонения наблюдаются, а теория не может сказать, какими возмущениями они вызваны, то в таком случае ее предположения относительно характера «естественного», или не возмущаемого, поведения становятся сомнительными<sup>1</sup>.

Теория постоянно стремится к тому, чтобы предписываемый ею естественный ход событий совпадал в известных пределах с реальным их ходом, чтобы «должен» не отрывалось от «есть», а понимание, достигаемое на основе прескриптивно интерпретированных законов теории, соответствовало тем объяснениям, которые строятся на основе этих же законов, истолкованных дескриптивно. Если намечается существенное расхождение «естественного порядка» и реального хода событий, теория должна быть способна указать те возмущающие причины, которые искажают реальный ход событий, несут ответственность за отклонение его от «естественного порядка».

Например, для механики Аристотеля было естественным, что равномерное движение не может продолжаться бесконечно при отсутствии системы внешних сил. В механике Галилея тело, движущееся равномерно и прямолинейно, сохраняло свою скорость без внешней силы. Сторонники механики Аристотеля требовали, чтобы Галилей указал причину, которая не позволяет телу стремиться к состоянию покоя и обуславливает сохранение скорости в одном и том же направлении. Поведение движущихся тел, как оно представлялось механикой Галилея, не было естественным с точки зрения механики Аристотеля и не было понятным для ее сторонников.

---

<sup>1</sup> Грюнбаум А. Философские проблемы пространства и времени. М., 1969. С. 501.



Если некоторый общий принцип истолковывается как описание, выведение из него частного явления представляет собой объяснение этого явления. Если же общий принцип трактуется как оценка (предписание, стандарт), то выведение из него частного явления оказывается оправданием этого явления, обеспечивающим его понятность в свете принятого образца.

Поскольку научные законы могут истолковываться двояко — дескриптивно и прескриптивно (как описания и как оценки), определение объяснения как подведения рассматриваемого явления под научный закон является неточным. *Объяснение* — это не просто подведение под закон, а подведение под закон, интерпретированный как описание, т. е. взятый в одной из двух своих функций. Подведение какого-то явления под научный закон, истолкованный как оценка (предписание, стандарт), представляет собой *оправдание* данного явления, придание ему статуса того, что должно быть.

Например, общее положение «Если металлический стержень нагреть, он удлинится» можно истолковать как описание металлических стержней и построить на его основе, допустим, объяснение:

Для всякого металлического стержня верно, что, если он нагревается, он удлиняется.

Железный стержень нагревается.

Значит, железный стержень удлиняется.

Указанное общее положение можно истолковать, также как оценку, как суждение о том, как должны вести себя металлические стержни, и построить на основе данной оценки оправдание определенного факта:

Каждый металлический стержень при нагревании должен удлиняться.

Железный стержень нагревается.

Железный стержень должен удлиниться.

## **Иллюзия ограниченности роли понимания в познании природы**

Чем объясняется впечатление, будто понимание играет весьма ограниченную роль в познании природы или даже, как иногда полагают, вообще не характерно для естествознания?

Во-первых, существует определенная асимметрия между социальными и естественными науками с точки зрения вхождения в них ценностей. Социальные науки достаточно прямо и эксплицитно формулируют оценки и нормы разного рода, и то время как в естественные науки ценности входят по преимуществу имплицитно, чаще всего в составе описательно-оценочных утверждений. Это усложняет вопрос о роли понимания в естествознании и одновременно вопрос о роли объяснения в социальном знании.

Во-вторых, иногда слову «понимание» придается смысл неожиданного прозрения, внезапного схватывания и ясного видения какого-то, до тех пор бывшего довольно несвязным и туманным целого. Конечно, такого рода понимание является редкостью не только в естественных, но и в социальных науках. Но сводить к «озарениям», «инсайтам» или «прозрениям» всякое понимание — это все равно, что сводить работу художника над картиной к нескольким завершающим мазкам, придающим ей особое звучание и цельность. Отдельные акты понимания, логически связывая между собой утверждения и упорядочивая их в иерархическую структуру, придают единство и целостность теории или иной сложной системе идей. В этом плане роль понимания аналогична роли объяснения. Итогом многих элементарных пониманий и объяснений является система идей как органическое единство, отдельные элементы которого придают смысл целому, а оно им. Называя «пониманием» только заключительный этап

«схватывания» или «усмотрения» целостности, складывающейся, разумеется, постепенно, нужно помнить, что без предшествующих, более элементарных дедукций в форме объяснений и понимании он просто не был бы возможен.

В-третьих, в естественных науках процедура истолкования и понимания маскируется периодами так называемой нормальной науки, когда основные ценности теории, входящие в ее парадигму, не подвергаются сомнению и пересмотру. Нормальная наука внушает впечатление, что описание обязательно совпадает с оценкой, «имеет место» — с «должно быть», а объяснение есть одновременно и оправдание. Однако в период кризиса естественнонаучной теории и разрушения ее парадигмы, когда на арену выходят конкурирующие системы ценностей, объяснение и понимание заметно расходятся. В такой ситуации споры о понимании становятся обычным делом. В кризисный период «есть» и «должен», объяснение и понимание перестают совпадать, и становится возможным и явным объяснение (в частности, правильное предсказание) без понимания и понимание без умения объяснить на основе точного закона.

В мире, постулируемом теорией, граница между тем, что есть, и тем, что должно быть, как правило, не является устойчивой и определенной. Как уже отмечалось, общие утверждения теории, особенно научные законы, имеют обычно двойственный, описательно-оценочный характер: они функционируют и как описания, и как стандарты оценки других утверждений и ситуаций. В силу этого трудно — а в естественнонаучных теориях вне контекста их развития просто невозможно — провести различие между объяснением и оправданием.

Рассуждение, в одном случае играющее роль объяснения, в другом может оказаться оправданием, и наоборот. Возможность такой смены функции связана с тем, что объяснение и оправдание совпадают по своей общей структуре.

До сих пор речь шла о сильном понимании природы. В случае природных явлений возможно также *слабое* (целевое, телеологическое) *понимание*. Оно редко встречается в рассуждениях о неживой природе, но достаточно обычно в биологии и других науках о живой природе, где оно именуется телеологическим.

Пример телеологического понимания:

Чтобы выжить, зайцу следует зимой иметь другую окраску, чем летом.

Заяц стремится выжить.

Значит, зайцу нужно зимой иметь другую окраску, чем летом.

Первая посылка устанавливает связь между целью и одним из средств ее достижения. Рассматриваемая как описательное утверждение, она фиксирует простейшую каузальную зависимость: смена зайцем окраски способствует его выживанию, причем «способствует» означает «является частичной, или неполной, причиной». Вторая посылка устанавливает позитивную ценность цели. Собственно говоря, каузальное утверждение становится целевым как раз благодаря тому, что следствие причинно-следственного утверждения объявляется целью, т. е. позитивной ценностью. В заключении говорится о том, что «должен делать» заяц, «поставивший указанную цель». Многим представляется, что телеологическое понимание является всего лишь метафорическим способом выражения обычного каузального объяснения.

## 7. Понимание языковых выражений

На первый взгляд, ничего не может быть обыденнее и проще общения людей с помощью языка и достигаемого ими понимания друг друга.

Обычность, постоянная повторяемость речевого общения создают впечатление не только естественности, но и своеобразной простоты употребления языка для целей коммуникации. Кажется, что взаимопонимание собеседников является элементарным делом, если выполняются некоторые простейшие условия: скажем, разговор ведется на языке, известном обоим; словам придаются их обычные значения; пословицы и метафоры не истолковываются буквально и т. п. Понимание представляется нормой, а случаи непонимания — отклонениями от нее, недоразумениями.

Представление о понимании как о чем-то крайне простом, не требующем особых размышлений, очень распространено и нередко даже само слово «понимать» в обычном языке редко используется в значении «схватывать» или «усваивать смысл сказанного». Широко употребляемые и ставшие уже стандартными выражения «они не поняли друг друга», «говорили на разных языках» и т. п. означают обычно совсем не то, что выяснявшие свои отношения люди не улавливали смысла употреблявшихся ими высказываний. Напротив, им было ясно, о чем шла речь. Но их позиции, изложенные, быть может, со всей доступной ясностью и убедительностью, оказались все-таки несовместимыми. «Не понять» чаще всего означает «не принять чужую точку зрения», «не принять чужих оценок».

Однако понимание как схватывание смысла сказанного далеко не так просто и прозрачно. Обычность понимания, его элементарность, повседневность и доступность не должны заслонять существования особой проблемы понимания языковых выражений.

Одинаковое понимание, являющееся центральной проблемой интеллектуальной коммуникации, предполагает, что собеседники, во-первых, говорят об одном и том же предмете, во-вторых, беседуют на одном языке и, наконец, в-третьих, придают своим словам одни и те же значения. Эти условия представляются необходимыми, и нарушение любого из них ведет к непониманию собеседниками друг друга.

Однако сами эти условия — при всей их внешней простоте и очевидности — представляют собой весьма абстрактную характеристику понимания. Первая же попытка приложить их к реальной коммуникации и выявить тем самым их полезность и глубину наглядно показывает это.

Перечисленные условия не являются независимыми друг от друга, и ни одно из них нельзя понять в изоляции от остальных. Стоящие за ними общие соображения могут быть выражены и иначе, в форме каких-то иных требований. Например, можно сказать, что одинаковое понимание требует, чтобы высказывания касались одного и того же предмета и включались собеседниками в один и тот же речевой или более широкий контекст.

Но главное в том, что попытка конкретизации условий понимания затрагивает целую серию сложных и ставших уже классическими проблем, касающихся самой сути общения посредством знаков. В их числе проблемы знака, значения, синонимии, многозначности, контекста и т. д. Без детального исследования всех этих и многих связанных с ними проблем общие принципы коммуникации и понимания неизбежно останутся абстракциями, оторванными от жизни.

### **Значение слова и представление**

Для строгого определения понимания языковых выражений необходимо уточнить два фундаментальных

понятия семантики — понятие значения, которое относится, прежде всего, к изолированным словам, и понятие представления, относящееся к контексту или ситуации, в которой употребляются слова. Значение и представление — это те два полюса семантики, между которыми группируется все ее содержание. Понимание — это связывание воедино данных двух полюсов.

Под термином «значение» здесь имеется в виду значение слова в системе языка, в его словаре, в то время как термин «представление» характеризует смысл слова в речи. В одном ряду с последним термином стоят такие, как «ситуационное значение», «контекстное значение», «субъективное значение», «индивидуальное значение»<sup>1</sup>.

«Семантика слов в тексте, — пишет Вайнрих, — коренным образом отличается от семантики изолированных слов, и семантика слова должна быть дополнена семантикой текста. Старая семантика была преимущественно семантикой слова; она изгоняла из синтаксиса все, что переступает границу слова и стремится к предложению... Язык познается через предложения и тексты. Тем самым сначала у человека имеется лишь несколько представлений, их немного; затем, с расширением языковой практики, возрастает количество представлений на основе услышанных и запомнившихся предложений. Однако человек не только имеет представления, но и образует из них — и это совершенно правильная гипотеза — значение. Этим достигается второй семантический полюс, и слово усвоено. Теперь его можно употреблять отдельно. В процессе употребления слова в разных предложениях гипотеза значения постоянно корректируется. Интересно, что мы как носители некоторого языка ежеднев-

---

<sup>1</sup> См. об этом: *Вайнрих Х.* Лингвистика лжи // *Язык и моделирование социального взаимодействия.* М., 1987. С. 48–55.

но играем в создание гипотезы и проверку ее правильности или ложности, в ту же самую тру, на правилах которой основана наука. Язык по своей структуре есть наивная наука»<sup>1</sup>.

Вообразим простейшую ситуацию общения: говорящий передает слушающему единственное слово «огонь». Информация, получаемая слушателем, минимальна. Из большого числа возможных слов выбрано одно, что существенно сузило тему общения. Но слушающий еще не знает, о каком именно огне идет речь: огне свечи или мимолетной вспышке метеора, о пожаре или огне очага, об огне любви или огне вина, об огне реальном или воображаемом. Слушающему известно значение слова «огонь», но это слово многозначно, его значение растянуто и нет оснований предпочесть одно значение из многих возможных. Значение является неопределенным не только по своему объему, но и по-своему содержанию. Возможно, что говорящий хотел рассказать о пожаре, а слушающий подумал об огне свечи или о чем-то совершенно ином. Слушающий ожидает дальнейшей информации, которая позволила бы уточнить и конкретизировать растянутое и неопределенное значение слова «огонь». Но уже та скудная информация, которую имеет слушающий, является началом контакта и взаимопонимания его с говорящим, поскольку рассматриваемое слово имеет для них, как и для всех тех, кто говорит на этом языке, одинаковое значение. Всем, кто знает значение (растянутое, неопределенное и социальное) слова «огонь», присущи одинаковые ожидания по отношению к дальнейшей информации, конкретизирующей это значение. Значение каждого слова абстрактно: оно является результатом выделения той совокупности

---

<sup>1</sup> Там же. С. 51–53.



признаков предмета, обозначаемого словом, которые считаются релевантными для данного предмета в некоторой языковой общности. Допустим, что говорящий намеревается сообщить о пожаре, свидетелем которого он был. Конкретизация значения слова «огонь» с помощью слова «пожар» («огонь пожара») отделяет от релевантных в этом контексте признаков огня все иные его признаки, считающиеся уже нерелевантными и не входящими в значение слова.

Таким образом, значение слова характеризует слово вне контекста его употребления и обладает следующими четырьмя особенностями:

— это значение *растянуто*: одно и то же слово может отсылать к разным конкретным ситуациям;

— это значение является содержательно *неопределенным*: оно включает многие признаки, из которых в каждой ситуации его употребления оказываются релевантными лишь некоторые;

— значение *социально*: слово имеет одинаковое значение для всех, кто пользуется данным языком;

— значение слова *абстрактно*: оно формируется на основе отбора некоторых признаков предмета, обозначаемого словом, и абстрагирования от всех иных его признаков.

Конкретизация значения слова, осуществляемая контекстом его употребления и прежде всего контекстом других, используемых вместе с ним слов, должна связать значение слова с представлением.

В частности, уточнение значения слова «огонь» с помощью слова «пожар» связывает значение «огня» с конкретным, имеющимся у слушающего представлением об огне пожара, отличном от представлении о ружейном огне, огне свечи, вина, любви и т. д. В отличие от значения, представление не растянуто, а узко ограничено. Представление о пожаре приближается к конкретному

предмету, к некоему пожару, о котором говорящий хочет сообщить. Представление не является также неопределенным, напротив, оно весьма точно и включает вполне конкретные признаки. Представление не социально, а индивидуально: у каждого, включая говорящего и слушающего, имеется свое субъективное, сугубо индивидуальное и неповторимое представление об огне пожара. И наконец, представление не абстрактно, а конкретно. В представлении говорящего никакой из многочисленных признаков пожара, о котором он хочет рассказать, не отбрасывается и не считается неуместным. Таким образом, всякое представление является ограниченным, точным, индивидуальным и конкретным.

### **Понимание языкового выражения как связь его значения с представлением**

Мостиком между значением и представлением является предложение.

Вместе с контекстом употребления слова оно сводит растянутое, неопределенное, социальное и абстрактное значение до ограниченного, точного, индивидуального и конкретного представления.

Языковое выражение становится понятным слушающему, как только ему удастся связать значения слов, входящих в это выражение, со своими представлениями о тех предметах, к которым отсылают слова.

Понимание языкового выражения — это подведение значений входящих в него слов под соответствующие представления.

В процессе понимания индивидуальное, конкретное представление выступает как *образец*, с которым нужно согласовать значение. Представление об объекте говорит о том, каким *должен быть* объект данного рода с точки зрения индивида, обладающего этим представлением. Представление является ценностью, которой должно

соответствовать значению. В представлениях фиксируются образцы вещей, их стандарты, определяющие, какими значениями должны наделяться связываемые с этими представлениями слова.

В процессе понимания представление является исходным, или первичным, а значение должно быть приспособлено к нему. Отсюда следует, что если связь представления и значения не удастся установить и понимание не достигается, нужно менять не представление, а значение. Если, допустим, у человека очень смутное представление о пожаре и ему не вполне понятно значение слов «огонь пожара», это значение следует попытаться передать другими словами, прилагивая его к имеющемуся представлению. Если у кого-то вообще нет никакого представления о пожаре, любые перефразировки выражения «огонь пожара» не сделают его понятным данному слушателю.

Понимается всегда не отдельное слово, а текст, в котором слова взаимно ограничивают друг друга и редуцируют свои значения до представлений.

Примером такой контекстуальной редукции для слова «огонь» может служить следующее предложение из сказки братьев Grimm: «Тут солдат хорошенько осмотрелся: вокруг в аду стояли котлы, и под ними горел сильный огонь, а внутри варилось что-то и клокотало». Сначала указание места (в аду) исключает все огни, которые не являются адскими огнями; затем эпитет «сильный» исключает все адские огни, которые не являются сильными; остальные слова предложения также способствуют конкретизации значения слова «огонь». Этому помогает и текст всей сказки, так что в воображении читателя слова прочно связываются с имеющимся у него представлением об адском огне<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Там же. С. 53–54.

## Контекстуальный характер понимания слов

Излишне спорить о том, что первично — слово или текст (предложение), отмечает Х. Вайнрих. Прежде всего и всегда есть слово в тексте. И если когда-либо существовала первичная интерпретация мира с помощью слов отдельных языков, то в тексте она давно устарела. Мы не рабы слов, потому что мы хозяева текста. Излишне также жаловаться, что языки в принципе непереводимы. Немецкое слово *Gemut* уклоняется от перевода, равно как и французское *esprit* или американское *business*. Дилетантские аргументы такого рода столь же ничтожны, сколь и досадны. Слова *Fener, rue, car* тоже не переводятся. Но нам вовсе и незачем переводить слова. Мы должны переводить предложения и тексты. Не беда, что значения слов при переходе от одного языка к другому обычно не совпадают. В тексте это все равно зависит только от представлений, а их можно сделать подходящими, требуется подобрать лишь соответствующий контекст. Поэтому тексты принципиально переводимы. Являются ли тогда переводы ложью? Здесь можно придерживаться следующего правила: переведенные слова лгут всегда, переведенные тексты — только в тех случаях, когда они плохо переведены<sup>1</sup>.

Рассмотрим следующее требование, упомянутое выше: собеседники, стремящиеся понять друг друга, должны говорить об одном и том же предмете. Понимание невозможно, если люди рассуждают о разных вещах, искренне полагая или только делая вид, что речь идет об одном и том же. Такая ситуация является нередкой и не случайно она нашла отражение в поговорках. Если один говорит про Фому, а ему отвечают про Ерему, как будто тот и есть Фома, или говорят сначала о бузине, растущей в огороде, а затем сразу же

---

<sup>1</sup> См.: Там же. С. 54–55.

переходят к дядьке, живущему в Киеве, то ни к какому пониманию собеседники не придут, поскольку остается, в конце концов, неясным, о чем же все-таки шла речь.

Требование, чтобы собеседники говорили об одном и том же предмете, означает, что значения одинаковых слов должны редуцироваться к одинаковым представлениям. В этом случае слова и построенные из них предложения будут пониматься одинаково. Если представления говорящих о затрагиваемом предмете разнятся, необходимо модифицировать значения так, чтобы они отвечали представлениям.

Слово всегда обобщает. Оно охватывает сразу несколько сходных в чем-то предметов или явлений. Когда говорят двое, всегда есть вероятность того, что они имеют в виду, может быть, весьма близкие и похожие, но, тем не менее, разные предметы.

Контекст создает свое представление из значения слова. Он как бы вырезает из широкого значения куски, которые не связаны с соседними значениями в предложении. То, что остается после всех отсечений, и есть представление.

Понимание — это подведение значений слов под представления о тех вещах, к которым отсылают слова. Понимание является оценкой значений с точки зрения представлений. Последние показывают, каким должен быть мир, если он правильно отражается в языке, и в этом смысле трактуются как стандарты существующих (возможно, только в воображении) вещей.

### **Объяснение языковых выражений**

Исходя из общего понимания ценностей и соотношения понимания и объяснения, можно сказать, что в языковом общении есть не только понимание языковых выражений, но и их объяснение.

Объяснить языковое выражение — значит подвести представления об объектах, к которым отсылают входящие в выражение слова, под значение выражения.

Например, чтобы объяснить значение слова «горящий», надо указать те возможные представления, которые подпадают под его значение: «горящий дом», «горящим огонь», «горящий закат» и т. п.

До сих пор речь шла о сильном (дедуктивном) понимании языковых выражений. Существует также, хотя и является более редким, *целевое* (индуктивное) их *понимание*. При таком понимании указывается та цель, которую хотел достичь индивид, употребляя конкретное языковое выражение.

Ограничимся одним примером:

Чтобы затемнить смысл сказанного, надо использовать слова в их не совсем обычном значении.

*N* хочет затемнить смысл сказанного.

Значит, *N* должен использовать слова в их не совсем обычном значении.

Первая посылка является целевым утверждением. В описательной интерпретации она устанавливает каузальную связь: «Употребление слов в их не совсем обычном значении является причиной не вполне прозрачного смысла сказанного». Вторая посылка фиксирует конкретную цель индивида, идущую, возможно, вразрез со стандартными целями языковой коммуникации. В заключении говорится о том, что должен сделать индивид для достижения поставленной им цели.

## Глава 8.

# НЕУНИВЕРСАЛЬНОЕ ОБОСНОВАНИЕ

### 1. Необходимость неуниверсальной аргументации

Особого внимания социальной эпистемологии требует неуниверсальное обоснование, действенное не во всякой аудитории. Нередко оно именуется контекстуальным, или ситуативным<sup>1</sup>.

Универсальные способы убеждения, подобные обращению к опыту и логическому обоснованию, применимы в любой аудитории. Всякого можно убедить в том, что снег белый и трава зеленая, показав белый снег и зеленую траву. Если принимается, что все металлы пластичны и медь — металл, то во всех случаях должно быть принято заключение, что медь пластична.

Универсальная аргументация, рассматривавшаяся до сих пор, не исчерпывает всех возможных способов убеждения. Наряду с нею широко используется также неуниверсальная (контекстуальная, ситуативная) аргументация, эффективная не в любой, а лишь в некоторых аудиториях. К неуниверсальным способам аргументации относятся ссылки на традицию, авторитеты, интуицию, веру, здравый смысл, вкус и т. п.

Человек всегда погружен в конкретную ситуацию. Он живет в конкретное время, в определенной стране, разделяет убеждения и предрассудки своего общества, верит в то, во что верят и многие другие люди и т. д. Наивно было бы пытаться убедить его в чем-то, кроме самых абстрактных истин, с помощью одних лишь универсальных аргументов. Исторический характер че-

---

<sup>1</sup> О неуниверсальном обосновании см.: *Ивин А. А.* Теория аргументации. М.: Гардарики, 2000. Гл. 4; *Ивин А. А.* Аргументация в процессах коммуникации. М.: Проспект, 2017. Гл. 7.

ловеческого существования предполагает, что свои основные жизненные проблемы человек решает, опираясь не столько на универсальные, сколько на контекстуальные, зависящие от времени и от среды доводы. На контекстуальной аргументации держатся, в конечном счете, мораль, религия, право и другие важные социальные институты.

Второй спорный момент связан с допустимостью в науках, и, прежде всего, в общественных науках, так называемой *контекстуальной*, или ситуативной, *аргументации*.

Научные способы обоснования образуют определенную иерархию. Вершиной ее является *эмпирическая аргументация* (прямое или косвенное подтверждение в опыте). Далее следует *теоретическая аргументация* (логическая и системная аргументация, методологическая аргументация и т. п.), затем — *неуниверсальная аргументация*. Последняя включает *ссылки на традицию, здравый смысл, авторитеты, интуицию, веру, вкус, ценности*.

Эмпирическая и теоретическая аргументация являются универсальными: они применимы и действенны в любой аудитории. Контекстуальные способы обоснования действенны только в определенных аудиториях. Например, ссылка на традицию влияет лишь на тех, кто принадлежит данной традиции; ссылка на авторитет значима только для того, кто признает этот авторитет, и т. д. Здравый смысл, вера, вкус являются разными у представителей разных культур.

В случае контекстуальных способов обоснования речь следует вести о науках, истолковывающих мир не как *бытие*, т. е. постоянное повторение одного и того же, а как *становление* — непрерывное порождение нового. Именно в науках о становлении всегда фигурирует «настоящее», от которого исследователь не в состоянии избавиться. Только эти науки учитывают «стрелу



времени». Она делает контекстуальные аргументы необходимой составной частью всякого процесса научного обоснования.

Что касается общественных наук, то контекстуальное обоснование необходимо в них и потому, что они предполагают оценки.

Известно, что неопозитивисты требовали исключения оценочных суждений из языка науки. В современной методологии науки отношение к оценкам радикально изменилось. Как правильно замечает Г. Маркузе, прежде чем начать свое исследование представитель социальной науки должен принять, по меньшей мере, две оценки:

— во-первых, человеческая жизнь стоит, чтобы ее прожить,

— во-вторых, существующее общество допускает усовершенствование, делающее жизнь человека лучше, чем она была ранее<sup>1</sup>. Если это не так, исследование человека и общества теряет смысл.

Долгое время контекстуальное обоснование считалось *нерациональным* или даже *иррациональным*. Только в последние десятилетия стало ясно, что без контекстуальных, зависящих от аудитории аргументов не способны обходиться ни гуманитарные, ни социальные науки.

Таким образом, контекстуальное обоснование рационально. Оно достаточно широко используется в общественных науках, без него эти науки просто невозможны. Другой вопрос, что его использование носит, как правило, скрытый, имплицитный характер. Ссылки на традицию, а тем более на здравый смысл, интуицию и т. д. редко фигурируют в явном виде.

---

<sup>1</sup> См.: Маркузе Г. Одномерный человек. М., 1994. С. XII–XIII.

## 2. Традиция

Из всех контекстуальных аргументов наиболее употребим и наиболее значим аргумент к традиции. В сущности, все контекстуальные аргументы содержат в свернутом, имплицитном виде ссылку на традицию. Признаваемые авторитеты, интуиция, вера, здравый смысл, вкус и т. п. формируются исторической традицией и не могут существовать независимо от нее.

Чуткость аудитории к приводимым аргументам в значительной мере определяется теми традициями, которые она разделяет. Это верно не только для аргументации в науках о духе, но во многом и для аргументации в науках о природе. Традиция закрепляет те наиболее общие допущения, в которые нужно верить, чтобы аргумент казался правдоподобным, создает ту предварительную установку, без которой он утрачивает свою силу. При этом «...один и тот же аргумент, выражающий одно и то же отношение между понятиями и опирающийся на хорошо известные допущения, — отмечает П. Фейерабенд, — в одно время может быть признан и даже прославляться, в другое — не произвести никакого впечатления»<sup>1</sup>. В качестве примера Фейерабенд приводит спор между сторонниками и противниками гипотезы Коперника.

Стремление Коперника разработать такую систему мироздания, в которой каждая ее часть вполне соответствовала бы всем другим частям и в которой ничего нельзя было бы изменить, не разрушая целого, не могло найти отклика у тех, кто был убежден, что фундаментальные законы природы открываются нам в повседневном опыте, и кто, следовательно, рассматривал полемику между Аристотелем и Коперником как решающий

---

<sup>1</sup> Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986. С. 469.

аргумент против идей последнего. Из анализа индивидуальных реакций на учение Коперника следует, заключает Фейерабенд, что «аргумент становится эффективным только в том случае, если он подкреплён соответствующей предварительной установкой, и лишается силы, если такая установка отсутствует... Чисто формальных аргументов не существует»<sup>1</sup>.

Традиция представляет собой анонимную, стихийно сложившуюся систему образцов, норм, правил и т. п., которой руководствуется в своем поведении достаточно обширная и устойчивая группа людей. Традиция может быть настолько широкой, что охватывает все общество в определенный период его развития. Наиболее популярные традиции, как правило, не осознаются как таковые. Особенно наглядно это проявляется в традиционном обществе, где традициями определяются все сколько-нибудь значимые стороны социальной жизни.

Традиции имеют отчетливо выраженный двойственный, описательно-оценочный характер. С одной стороны, они аккумулируют предшествующий опыт успешной деятельности и оказываются своеобразным его выражением, а с другой — представляют собой проект и предписание будущего поведения. Традиции являются тем, что делает человека звеном в цепи поколений, что выражает пребывание его в историческом времени, присутствие в «настоящем» как звене, соединяющем прошлое и будущее.

*Традиционализм и антитрадиционализм — две крайние позиции в трактовке традиций. Традиционализм исходит из убеждения, что практическая мудрость по-настоящему воплощена в делах, а не в писаных правилах, и ставит традицию выше разума.*

---

<sup>1</sup> Там же.

Антитрадиционализм, напротив, считает традицию предрассудком, который должен быть преодолен с помощью разума.

Господство традиционализма не только в теории, но и в практической жизни характерно для коллективистических обществ с жесткой структурой. Таковыми являются средневековое феодальное общество, так называемые восточные деспотии (Древний Египет, Древний Китай и др.) и тоталитарные общества XX в. Жесткая структура присуща также высокоинтегрированной массе: в современном индивидуалистическом обществе — армии, церкви, некоторым политическим партиям. Во многом эта же структура реализуется в «нормальной», или «парадигмальной», науке, т. е. в научной дисциплине, имеющей твердое ядро, добившейся успеха и устоявшейся.

Таким образом, история человечества — это главным образом история коллективистических обществ, причем в человеческой истории всегда была и остается почва для гипертрофированного традиционализма и соответственно для особого распространения аргументации, связанной с традицией.

Традиционализму присущи некоторые характерные черты. Особенно наглядно они проявляются в средневековом традиционализме, когда правильным считалось лишь все устоявшееся, завоевавшее в жизни прочное место.

Во-первых, традиционализму всегда сопутствует консерватизм. Но средневековый традиционализм является не просто консерватизмом, поскольку в установке на старину видится особая доблесть и старое считается обладающим особым моральным достоинством. В средневековом сознании консерватизм проявляется многообразно. Прежде всего, оно озабочено сохранением ядра религиозной доктрины, лежащей в основе

средневекового мировоззрения. Неприкосновенными считаются и все ее детали, но в условиях постоянно изменяющейся действительности отдельными ее частями приходится поступаться. В частности, в позднее средневековье был расширен традиционный перечень деяний милосердия: в него включили не упоминаемое в Библии седьмое деяние — погребение умерших. Консерватизм распространяется и на обсуждаемые проблемы: их круг ограничен и устойчив, все они представляют собой только переформулировку проблем, поставленных еще в авторитетных источниках.

Средневековый мыслитель консервативен и по своей психологии: его раздражает даже само намерение обсуждать проблемы, не затрагивавшиеся ранее и не освященные традицией. Он настороженно относится и к попыткам по-новому, другим языком изложить старое содержание.

Во-вторых, традиционализму присущ отказ от новаторства, который не является, как следует из сказанного выше, сознательным выбором средневекового человека. Этот отказ органически вытекает из общего характера средневековой культуры — прежде всего из ее традиционализма — и не воспринимается представителями данной культуры как внешнее ограничение творческой свободы. Теоретический метод средневекового философа, как и метод художника той эпохи, можно назвать иконографическим. Его задача — передать современниками потомству образ истины таким, каким он дается в первообразе, не привнося ничего от себя и максимально исключая свою субъективность из творческого процесса.

В-третьих, для воспроизведения истины, не меняющейся со временем, мыслитель и художник должны выйти за пределы своей субъективности и не привносить ничего личного, индивидуального в создаваемое

произведение. Именно этим стремлением к безличности и полной объективности в процессе творчества объясняется широко распространенная в средние века и так удивляющая современного читателя и зрителя анонимность произведений средневековой философии, науки и искусства. Почти все произведения искусства той эпохи дошли до нас безымянными, многие философские произведения были приписаны их авторами более крупным авторитетам, что является по сути одной из форм анонимности.

В-четвертых, традиционализм в сфере творчества означал подчинение канону, устойчивому во времени. Каноничность средневекового творчества была одним из определяющих его свойств.

В-пятых, в традиционализме нашли свое выражение реализм и корпоративность средневекового сознания, его тенденция подчинять элементы и части целому, рассматриваемому не только как более важное, но и как более реальное, чем любые составляющие его части. Средневековый человек всегда принадлежит к определенной группе и конкретному сословию, и он говорит не от своего имени, а от лица этой группы. Так, средневековый философ рассуждает только от имени «христианской философии», он никогда не говорит от первого лица, от собственного имени. Безразлично, чьими устами будет высказана истина. Она выше того отдельного человека, которому довелось увидеть ее свет. Целое выше своей части, сверхличное выше личного, традиция выше ее отдельного представителя. Этот антииндивидуализм средневековых мыслителей находит свое выражение, в частности, в том, что в текстах преобладают безличные обороты, а личная форма глагола употребляется во множественном числе: «мы говорим», «мы полагаем» и т. п. Фома Аквинский использует, например, личную форму единственного числа только в одном виде: «отвечаю, что следует утверждать».

Аргумент к традиции был одним из основных в средневековой жизни, а в вопросах практических он оказывался обычно решающим.

Индивидуалистические общества существовали в античных Греции и Риме, а начиная с XVII в. утвердились в Западной Европе. В XX в. в ряде стран Западной Европы индивидуалистические общества на довольно длительный период были замещены коллективистическими<sup>1</sup>.

Просвещение истолковывало традицию как одну из форм авторитета. На этом основании был выдвинут общий лозунг преодоления всех предрассудков, и прежде всего предрассудков авторитета и предрассудков поспешности. Поспешность — источник ошибок, возникающих при опоре на собственный разум. Она может быть устранена или скорректирована путем методически дисциплинированного употребления разума. Предрассудки авторитета проистекают из того, что люди вообще не обращаются к собственному разуму, передоверяя авторитету способность рассуждать, и эти предрассудки самые опасные.

Как верно указывает Х. Г. Гадамер, «действительным результатом Просвещения является... подчинение разуму всех авторитетов» и, в конечном счете, их отрицание<sup>2</sup>. Противоположность между верой в авторитет и использованием собственного разума сама по себе вполне оправданна: «Авторитет, если он занимает место собственных суждений, и в самом деле становится источником предрассудков. Однако это не исключает для него возможности быть также источником истины;

---

<sup>1</sup> См. об этом более подробно: *Ивин А. А.* Из тени в свет перелетая... Очерки современной социальной философии. М.: Прогресс-Традиция, 2015. Гл. 4; *Ивин А. А.* Философское измерение истории. М.: Проспект, 2016. Гл. 3–4.

<sup>2</sup> *Гадамер Х. Г.* Истина и метод. С. 334.

эту-то возможность и упустило из виду Просвещение, безоговорочно отвергнув все предрассудки»<sup>1</sup>. Учение о предрассудках должно быть освобождено от просвещенческого экстремизма, вообще отрицающего авторитет как источник внеразумных суждений.

К традиции как разновидности авторитета относится все, что касается авторитета вообще. «То, что освящено преданием и обычаем, обладает безымянным авторитетом, и все наше историческое конечное бытие определяется постоянным господством унаследованного от предков — а не только понятого на разумных основаниях — над нашими поступками и делами»<sup>2</sup>. В значительной степени благодаря обычаям и преданию существуют нравы и этические установления. Все попытки основать систему морали на одном разуме остаются абстрактными. «Критическое сознание», начиная с Р. Декарта, много раз обращалось к проблеме «рационально обоснованной» системы морали, но, в сущности, ничего или почти ничего не достигло.

Романтизм, возвеличивая традицию и противопоставляя ее разумной свободе, рассматривает ее как историческую данность, подобную данностям природы. В результате традиция оказывается противоположностью свободному самоопределению, поскольку выступает как некая самоочевидность и не нуждается в разумных основаниях. «...Безусловной противоположности между традицией и разумом не существует, — пишет Гадамер. — Сколь бы проблематичной ни была сознательная реставрация старых или сознательное основание новых традиций, романтическая вера в «естественные традиции», перед которыми разум якобы просто-напросто умолкает, исполнена не меньших предрассудков и в основе своей носит просвещенческий характер»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 334–335.

<sup>2</sup> Там же. С. 336.

<sup>3</sup> Там же.



Истолкование Гадамером соотношения традиции и разума удачно избегает крайностей и Просвещения, и романтизма. Традиция завоевывает свое признание, опираясь, прежде всего, на познание, и не требует слепого повиновения. Она не является также чем-то подобным природной данности, ограничивающей свободу действия и не допускающей критического обсуждения.

*Традиция — это точка пересечения человеческой свободы и человеческой истории.*

### **Разум как традиция**

Разум не является неким изначальным фактором, призванным играть роль беспристрастного и безошибочного судьи. Разум складывается исторически, и рациональность может рассматриваться как одна из традиций.

«...Рациональные стандарты и обосновывающие их аргументы, — пишет П. Фейерабенд, — представляют собой видимые элементы конкретных традиций, которые включают в себя четкие и явно выраженные принципы и незаметную и в значительной мере неизвестную, но абсолютно необходимую основу предрасположений к действиям и оценкам. Когда эти стандарты приняты участниками такой традиции, они становятся «объективной» мерой превосходства. В этом случае мы получаем «объективные» рациональные стандарты и аргументы, обосновывающие их значимость»<sup>1</sup>.

Вместе с тем разум — это привилегированная традиция, а не одна из многих равноправных традиций. Он старше всех иных традиций и способен пережить любую из них. Он универсален и охватывает всех лю-

---

<sup>1</sup> Фейерабенд П. Указ. Сочинение. С. 157.

дей, в то время как другие традиции ограничены не только во времени, но и в пространстве. Разум — самая гибкая из традиций, меняющаяся от эпохи к эпохе. Он представляет собой критическую, в частности самокритическую, традицию. И наконец, разум имеет дело с истиной, стандарты которой не являются конвенциональными.

Из того, что разум — одна из традиций, Фейерабенд делает два радикальных вывода. Во-первых, «традиции не являются ни плохими, ни хорошими, они просто есть... «Говорить объективно», то есть независимо от участия в той или иной традиции, невозможно»<sup>1</sup>. Рациональность не является верховным судьей над традициями. Она сама есть традиция или сторона некоторой традиции, и потому она ни хороша, ни плоха — она просто есть. Во-вторых, «некоторой традиции присущи желательные или нежелательные свойства только при сравнении с другой традицией, т. е. только когда она рассматривается участниками, которые воспринимают мир в терминах свойственных им ценностей»<sup>2</sup>. Утверждения этих участников кажутся объективными вследствие того, что ни сама традиция, ни ее участники в этих утверждениях не упоминаются. В то же время они субъективны, поскольку зависят от избранной традиции. Их субъективность становится заметной, как только участники осознают, что другие традиции приводят к другим оценкам.

Эти выводы Фейерабенда не кажутся обоснованными. Его позиция представляет собой, в сущности, воспроизведение старой романтической трактовки традиции как исторической данности, не подлежащей критике и совершенствованию. Однако очевидно, что

---

<sup>1</sup> Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986. С. 492–493.

<sup>2</sup> Там же. С. 493.

традиции проходят через разум и могут оцениваться им. Эта оценка является исторически ограниченной, поскольку разум всегда принадлежит определенной эпохе и разделяет все ее «предрассудки». Тем не менее, оценка разума может быть более широкой и глубокой, чем оценка одной традиции с точки зрения какой-то иной традиции, неуниверсальной и некритической. Разные традиции не просто существуют наряду друг с другом. Они образуют определенную иерархию, в которой разум занимает особое место.

Следствием ошибочной трактовки соотношения традиции и разума является заключение Фейерабенда о решающем влиянии традиции на оценку убедительности аргументации.

Традиция действительно способна усиливать или ослаблять значение аргументов и даже производить определенную их селекцию. В первую очередь это касается контекстуальной аргументации. Но возможности традиции ограничены. Она может ослабить воздействие универсальной аргументации, но не способна ни отменить его полностью, ни превратить любой аргумент в простую пропагандистскую уловку.

Противоположность традиции и разума носит отнесенный характер: традиции складываются при участии разума, а сам разум в каждый конкретный период является продолжением и развитием имманентно присущей человеку традиции рациональности.

Обращение к традиции для поддержки выдвигаемых положений — обычный способ аргументации в обществах, где господствует традиционализм и где традиция ставится если не выше разума, то по меньшей мере наравне с ним. В обществах и сообществах с жесткой структурой аргумент к традиции — один из самых весомых и убедительных. Это относится и к

«нормальной» науке, продолжающей и развивающей определенную традицию.

Аргумент к традиции неизбежен во всех тех научных рассуждениях, в которые входит «настоящее» как тема обсуждения или как один из факторов, определяющих позицию исследователя.

Обращение к традиции — обычный способ аргументации в морали. Наши установления и поступки в значительной степени определяются традицией. Все попытки обоснования или усовершенствования системы морали, абстрагирующиеся от традиции, неизбежно являются декларативными и не имеющими никаких практических последствий. Совершенно немислимо было бы ожидать от современной науки и ее прогресса обоснования новой морали.

Повседневная жизнь во многом опирается на традицию, и апелляция к ней — стандартный прием практической аргументации.

### 3. Авторитет

*Аргумент к авторитету — это ссылка на мнение или действия лица, прекрасно зарекомендовавшего себя в данной области своими суждениями или поступками.*

Традиция складывается стихийно и не имеет автора, авторитетом же является конкретное лицо. Ссылка на авторитет встречается во всех областях познания и деятельности. Библиотеки, которыми пользуются исследователи, — это собрания мнений авторитетов, занимавшихся разными областями знания. Изучение истории, этики, эстетики и других наук, имеющих дело с человеческой деятельностью, является одновременно и воспитанием уважительного отношения к определенным авторитетам.

Наиболее часто ссылки на авторитеты встречаются в коллективистических обществах, немислимым не

только без сохранения и соблюдения определенных традиций, но и без собственных, признаваемых всеми авторитетов. Жизнь всякого общества предполагает те или иные авторитеты. Но в коллективистическом обществе их особенно много и они особенно жестки по сравнению с авторитетами индивидуалистического общества.

Авторитарность средневекового мышления и средневековой аргументации — прекрасный образец авторитарности мышления и аргументации в рамках любой жесткой структуры, будь то тоталитарное общество, армия, церковь, толпа или «нормальная» наука. Во всех этих обществах и сообществах мышление и аргументация во многом находятся не только под властью традиции, но и под властью авторитетов. Поэтому и здесь, как и при рассмотрении традиции, стоит обратиться к средневековой культуре и на ее примере выделить характерные черты аргументации, опирающейся на авторитеты.

Во-первых, авторитарное мышление проникает во все сферы средневековой культуры. Чтобы подвигнуть кого-то к раскаянию, апеллируют не к общему понятию нравственно похвального или предосудительного действия, а перечисляют соответствующие примеры из Библии. Чтобы предостеречь от распутства, вспоминают все подходящие случаи, обсуждаемые и осуждаемые древними. Для всякого жизненного происшествия всегда находятся аналогии и соответствующие примеры из Священного Писания, истории или литературы. В серьезных доказательствах всегда прибегают к ссылкам на авторитетные источники в качестве исходного пункта и надежной поддержки.

Как писал французский философ XVIII в. М. Кондорсе, в Средние века «речь шла не об исследовании сущности какого-либо принципа, но о толковании, об-

суждении, отрицании или подтверждении другими текстами тех, на которые он опирался. Положение принималось не потому, что оно было истинным, но потому, что оно было написано в такой-то книге и было принято в такой-то стране и с такого-то века. Таким образом, авторитет людей заменял всюду авторитет разума. Книги изучались гораздо более природы и воззрения древних лучше, чем явления Вселенной<sup>1</sup>. В основе своей эта критика отражает общее отношение Просвещения к средним векам. Кондорсе, конечно, прав, подчеркивая авторитарный характер средневекового мышления. Однако он излишне прямолинейно разграничивает «авторитет разума» и «авторитет людей», истолковывая последний как противостоящий разуму. Подобно многим другим критикам средневековой авторитарности, Кондорсе не видит, что она нередко носила, особенно в позднем средневековье, формальный характер: под видом добросовестного истолкования авторитетных суждений средневековый теоретик излагал свои собственные воззрения. Формализм был общей чертой средневековой культуры, он сказывался также на ее авторитетах.

О самом выдающемся представителе средневековой философии — Фоме Аквинском Б. Рассел говорит: «Он не занимался исследованием, результат которого нельзя знать заранее. До того как он начинает философствовать, он уже знает истину: она провозглашена католической верой. Если он может найти по видимости рациональные аргументы для некоторых областей веры — тем лучше; если же не может, ему требуется всего-навсего вернуться вновь к Откровению»<sup>2</sup>. Здесь

---

<sup>1</sup> Кондорсе М. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М.-СПб., 1909. С. 481.

<sup>2</sup> Рассел Б. История западной философии. М.: Прогресс, 1959. С. 481.

опять-таки верная мысль об авторитарности средневекового мышления излагается в излишне категоричной форме, в частности без учета того важного аспекта, что во времена Фомы Аквинского ссылки на авторитет стали уже в значительной мере формальными, так что опора на один и тот же круг авторитетных источников (или даже выдержек из них) могла стать отправной точкой в создании двух принципиально различных теоретических конструкций.

Что касается авторитетных источников, то лучшим их подтверждением служит, по мнению средневекового человека, их древность и несомненные прошлые успехи. Самой древней является Библия — единственный в своем роде «полный свод всех возможных истин» (Ориген), сообщенных человеку Богом и сохраняющих свое значение на все времена. В Библии есть ответы на все вопросы, задача заключается в том, чтобы расшифровать, раскрыть и разъяснить сказанное в ней. Чем ближе стоит текст ко времени Откровения, тем более он достоверен и важен.

Во-вторых, из авторитарности средневековой культуры непосредственно вытекает ее комментаторство — стремление ограничиться детализацией доктрины и уточнением частных деталей, не ставя под сомнение, а иногда даже вообще не обсуждая ее центральные положения. В форме комментария написана значительная часть средневековых философско-теологических сочинений, особенно относящихся к раннему средневековью. Однако в позднем средневековье теоретическая мысль оказалась достаточно свободной вариацией на темы, определенные комментируемым текстом.

В-третьих, авторитарностью определялся и существенно экзегетический, толковательный характер средневекового теоретизирования. Мыслитель той эпохи всегда начинает с классического текста и ставит сво-

ей непосредственной задачей не его анализ и критику, а только правильное его истолкование. «Текст, написанный много веков назад и освященный традицией, текст, в котором нельзя изменить ни слова, деспотически правит мыслью философа, устанавливает ей предел и меру», — пишет Г. Г. Майоров<sup>1</sup>. Вместе с тем он обоснованно замечает, что «каждый экзегет давал свою и непременно «более точную», как он считал, реконструкцию мыслей авторитета, на деле вместо реконструкции создавая обычно конструкцию, навязывая авторитету свое собственное видение предмета».

В-четвертых, с традиционализмом и авторитарностью средневековой культуры тесно связана характерная для этой культуры черта, которую, вслед за Й. Хейзингой, можно назвать формализмом. Суть его в том, что форма постоянно господствует над конкретным содержанием, внешнее, жесткое правило едва ли не целиком определяет жизнь и деятельность средневекового человека, его отношение к миру и к другим людям. Формализм проистекает из ощущения трансцендентной сущности вещей, из очерченности всякого представления незыблемыми границами. В социальной сфере такие границы явлений устанавливаются, прежде всего, авторитетом и традицией.

В-пятых, с формализмом связан широко распространенный в средневековье идеализм — уверенность в том, что каждый возникший вопрос должен получить идеальное разрешение. Для этого нужно только познать правильное соотношение между частным случаем и вечными истинами. Само это соотношение выводится, когда к фактам прилагаются формальные правила.

---

<sup>1</sup> *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М.: Мысль, 1979. С. 9–10.



В-шестых, подобное истолкование процедуры решения конкретных проблем, так или иначе, ведет к казуистике.

«Так решаются не только вопросы морали и права; казуистический подход господствует, помимо этого, и во всех прочих областях жизни. Повсюду, где главное — стиль и форма, где игровой элемент культуры выступает на первый план, казуистика празднует свой триумф»<sup>1</sup>.

Средневековая аргументация в большинстве случаев является формалистической и казуистической. Это верно и для других типов общества с жесткой структурой.

В-седьмых, непосредственно из всеобщего формализма средневековой культуры вытекает своеобразная, донельзя упрощенная манера мотивации. В любой ситуации выделяются лишь немногие черты, которые заметно преувеличиваются и ярко расцветаются, так что, замечает Хейзинга, «изображение отдельного события постоянно являет резкие и утяжеленные линии примитивной гравюры на дереве»<sup>2</sup>. Для объяснения обычно бывает достаточно одного-единственного мотива, и лучше всего самого общего характера, наиболее непосредственного или самого грубого. В итоге почти всегда получается, что объяснение всякого случая готово как бы заранее, оно дается с легкостью и с готовностью принимается на веру.

«Если мы согласимся с Ницше, что «отказ от ложных суждений сделал бы жизнь невыносимой», то тогда мы сможем именно воздействием этих неверных суждений частично объяснить ту интенсивность жизни, какую она бывала в прежние времена. В периоды, требующие чрезмерного напряжения сил, неверные суждения особенно должны приходить нервам на помощь.

---

<sup>1</sup> Хейзинга Г. Осень Средневековья. М.: Мысль, 1988. С. 261.

<sup>2</sup> Там же. С. 259.

Собственно говоря, человек средневековья в своей жизни не выходил из такого рода духовного кризиса; люди ни мгновения не могли обходиться без грубейших неверных суждений, которые под влиянием узкопартийных пристрастий нередко достигали чудовищной степени злобности»<sup>1</sup>.

Именно формализмом Хейзинга объясняет поразительное — с более поздней точки зрения — легкомыслие и легковерие людей средневековья. Это легкомыслие может даже внушить впечатление, что они вообще не имели никакой потребности в реалистическом мышлении. Легковерием и отсутствием критицизма проникнута каждая страница средневековой литературы.

В-восьмых, характерные черты средневековой культуры, прежде всего ее авторитарность и традиционализм, обусловили чрезвычайную распространенность в ней дидактизма, учительства, назидательности. Средневековый человек во всякой вещи ищет «мораль», тот неприменный урок, который заключается в этой вещи и составляет основное ее содержание. В силу этого каждый литературный, исторический или житейский эпизод тяготеет к кристаллизации в нравственный образец, притчу или хотя бы поучительный пример или довод. Всякий текст обнаруживает тяготение превратиться в сентенцию, изречение.

Все сказанное о средневековой авторитарности в общем и целом относится к авторитарности в любую иную эпоху. Средневековое мышление — только пример авторитарного мышления как такового.

Авторитарное мышление стремится усилить и конкретизировать выдвигаемые положения, прежде всего, на основе поиска и комбинирования цитат и изречений, принадлежащих признанным авторитетам. При

---

<sup>1</sup> Там же. С. 263.

этом последние канонизируются, превращаются в кумиров, которые не могут ошибаться и гарантируют от ошибок тех, кто следует за ними.

Не существует мышления беспредпосылочного, опирающегося только на себя. Всякое мышление исходит из определенных, явных или неявных, анализируемых или принимаемых без анализа предпосылок, ибо оно всегда опирается на прошлый опыт и его осмысление. Но предпосылочность теоретического мышления и его авторитарность не тождественны. Авторитарность — это особый, крайний, так сказать, вырожденный случай предпосылочности, когда функцию самого исследования и размышления пытаются почти полностью переложить на авторитет.

Авторитарное мышление еще до начала изучения конкретных проблем ограничивает себя некой совокупностью «основополагающих» утверждений, тем образом, который определяет основную линию исследования и во многом задает его результат. Изначальный образец не подлежит ни сомнению, ни модификации, во всяком случае, в своей основе. Предполагается, что он содержит в зародыше решение каждой возникающей проблемы или, по крайней мере, ключ к такому решению. Система идей, принимаемых в качестве образца, считается внутренне последовательной. Когда образцов несколько, они признаются вполне согласующимися друг с другом.

Если все основное уже сказано авторитетом, на долю его последователя остаются лишь интерпретация и комментарий известного. Мышление, плетущееся по проложенной другими колее, лишено творческого импульса и не открывает новых путей.

Ссылка на авторитет, на сказанное или написанное кем-то не относится к универсальным способам обоснования. Разумеется, авторитеты нужны, в том числе

в теоретической сфере. Возможности отдельного человека ограничены, далеко не все он в состоянии самостоятельно проанализировать и проверить. Во многом он вынужден полагаться на мнения и суждения других.

Но полагаться следует не потому, что это сказано «тем-то», а потому, что сказанное представляется правильным. Слепая вера во всегдашнюю правоту авторитета, а тем более суеверное преклонение перед ним плохо совместимы с поисками истины, добра и красоты, требующими непредвзятого, критичного ума. Как говорил Б. Паскаль, «ничто так не согласно с разумом, как его недоверие к себе».

Авторитет принадлежит определенной человеческой личности, но авторитет личности имеет своим последним основанием не подчинение и отречение от разума, а осознание того, что эта личность превосходит нас умом и остротой суждения.

«Авторитет покоится на признании, — пишет Гадамер, — и, значит, на некоем действии самого разума, который, сознавая свои границы, считает других более сведущими. К слепому повиновению приказам этот правильно понятый смысл авторитета не имеет вообще никакого отношения. Более того, авторитет непосредственно не имеет ничего общего с повиновением, он связан, прежде всего, с познанием»<sup>1</sup>.

Признание авторитета всегда связано с допущением, что его суждения не носят неразумно-произвольного характера, а доступны пониманию и критическому анализу.

Выделим наиболее характерные черты авторитета всякого коллективистического общества, а также авторитетов многообразных коллективистических сообществ, подобных армии, церкви, тоталитарной политической партии и т. д.

---

<sup>1</sup> Гадамер Х. Г. Истина и метод. С. 332.

Во-первых, какова бы ни была обсуждаемая социальная проблема, всегда предполагается, что у авторитета есть ее решение. Нужно только тщательно, без личных и групповых пристрастий проанализировать его взгляды и найти ответ.

Во-вторых, у авторитета нег и не может быть внутренних противоречий. Он всегда рассуждает последовательно и не отступает от однажды принятой точки зрения. Единственное, что он может сделать, — это конкретизировать свою позицию применительно ко вновь возникшим обстоятельствам.

В-третьих, у авторитета нет внутренней эволюции идей. С молодости и до самой смерти он развивает одну и ту же систему идей, ничего не отбрасывая и ничего кардинально не меняя. Например, нет расхождений между Ветхим Заветом и Новым Заветом, между Евангелием и Посланиями апостолов и т. д. Нет различий между молодым Марксом и зрелым Марксом, между ленинским учением о партии начала XX в. и после победы Октябрьской революции и т. д.

В-четвертых, идеи авторитета никогда не используются в полном объеме, далеко не все написанное или сказанное им привлекается к обсуждению конкретных вопросов. Как правило, в ходу достаточно узкий, «канонический» круг цитат из авторитета. Например, не все работы Маркса были опубликованы в Советском Союзе, ряд его идей систематически замалчивался, а некоторые его работы вообще были поставлены под строгий запрет, в частности «Секретная дипломатическая история XVIII века», весьма критичная в отношении традиций русского государства. Полное собрание сочинений Ленина было полным только по названию. В широком практическом использовании были сборники цитат: «Ленин о культуре», «Ленин о литературе», «Маркс, Ленин, КПСС о государстве» и т. п.

В-пятых, если авторитетов несколько, то они вполне согласуются друг с другом. Они никогда не вступают в полемику и тем более не противоречат друг другу, они только развивают, дополняют и конкретизируют сказанное ранее другими авторитетами.

В-шестых, авторитет допускает разные истолкования. Каждый толкователь авторитета стремится дать свою и непременно «более точную» реконструкцию его мыслей. На деле такая реконструкция обычно оказывается новой конструкцией, навязыванием авторитету своего собственного видения предмета, выписыванием у авторитета ответов на те вопросы, над которыми он, возможно, никогда не задумывался. Задача толкователя не столько доказать истинность своего толкования вопроса, сколько продемонстрировать сообразность этой трактовки общей позиции авторитета.

Необходимо отметить, что «культ авторитета» не всегда лишает коллективистского теоретика известной самостоятельности и даже оригинальности. Дело отчасти в неизбежной неопределенности авторитета в плане ответов на те вопросы, которые перед ним прямо не вставали, что дает возможность разных его истолкований, а отчасти — в постоянном изменении способа истолкования его идей. Экзегеза иногда употребляется для подтверждения позиции авторитета, но чаще — для авторитетного подтверждения позиции ее автора.

Авторитарное мышление, характеризуемое неумеренными и некритическими ссылками на признанные авторитеты, довольно широко распространено и в обыденной жизни. Это объясняется рядом причин. Одна из них уже упоминалась: человек не способен не только жить, но и мыслить в одиночку. Он остается «общественным существом» и в сфере мышления: рассуждения каждого индивида опираются на открытия

и опыт других людей. Нередко бывает трудно уловить ту грань, где критическое, взвешенное восприятие переходит в неоправданное доверие к написанному и сказанному другими. Американский предприниматель и организатор производства Генри Форд как-то заметил: «Для большинства людей наказанием является необходимость мыслить». Вряд ли это справедливо в отношении большинства, но определенно есть люди, больше склонные полагаться на чужое мнение, чем искать самостоятельное решение. Приведем несколько примеров.

Некий дофин Франции никак не мог понять из объяснений своего преподавателя, почему сумма углов треугольника равна двум прямым углам. Наконец преподаватель воскликнул: «Я клянусь Вам, Ваше высочество, что она им равна!» — «Почему же Вы мне сразу не объяснили столь убедительно?» — спросил дофин.

Случай с дофином, больше доверяющим клятве, чем геометрическому доказательству, — концентрированное выражение лени и не любопытства, которые, случается, склоняют к пассивному следованию за авторитетом.

Однажды норвежская полиция, обеспокоенная распространением самодельных лекарств, поместила в газете объяснение о недопустимости использовать лекарство, имеющее следующую рекламу: «Новое лекарственное средство Луризм-300: спасает от облысения, излечивает все хронические болезни, экономит бензин, делает ткань пуленепробиваемой. Цена — всего 15 крон». Обещания, раздаваемые этой рекламой, абсурдны, к тому же слово «луризм» на местном жаргоне означало «недоумок». И, тем не менее, газета, опубликовавшая объявления, в ближайшие дни получила триста запросов на это лекарство с приложением нужной суммы.

Определенную роль в этом сыграли, конечно, вера и надежда на чудо, свойственные даже современному

человеку, но также и характерное для многих доверие к авторитету печатного слова. Все, что напечатано, верно — такова одна из предпосылок обыденного авторитарного мышления. А ведь стоит только представить, сколько всякого рода небывлиц и несуразностей печаталось и в прошлом, и сейчас, чтобы не смотреть на напечатанное некритично.

#### 4. Интуиция

*Интуицию обычно определяют как прямое усмотрение истины, постижение ее без всякого рассуждения и доказательства.* Для интуиции типичны неожиданность, невероятность, непосредственная очевидность и неосознанность ведущего к ней пути.

Интуитивная аргументация представляет собой ссылку на непосредственную, интуитивную очевидность выдвигаемого положения.

В чистом виде интуитивная аргументация является редкостью.

В «непосредственном схватывании», внезапном озарении и прозрении много неясного и спорного. Философ М. Бунге говорит даже, что «интуиция — это коллекция хлама», куда мы сваливаем все интеллектуальные механизмы, о которых не знаем, как их проанализировать или даже как их точно назвать, либо такие, анализ которых нас не интересует<sup>1</sup>. Поэтому, как правило, для результата, найденного интуитивно, задним числом подыскиваются основания, кажущиеся более убедительными, чем простая ссылка на интуитивную очевидность.

Тем не менее, интуиция существует и играет заметную роль в познании. Далекое не всегда процесс научного и тем более художественного творчества и постижения

---

<sup>1</sup> См.: Бунге М. Причинность. М.: Мысль, 1978. С. 236.



мира осуществляется в развернутом, расчлененном на этапы виде. Нередко человек охватывает мыслью сложную ситуацию, не вдаваясь во все ее детали, да и просто не обращая на них внимания. Особенно наглядно это проявляется в военных сражениях, при постановке диагноза и т. п.

Велика роль интуиции и соответственно интуитивной аргументации в математике и логике. Существенное значение имеет интуиция в моральной жизни, в историческом и вообще гуманитарном познании. Художественное мышление вообще немислимо без интуиции.

Интересно проследить развитие этого понятия. Слово «интуиция» вошло в европейскую философию еще в XIII в. в качестве аналога древнегреческого термина, означавшего познание предмета не по частям, а сразу, одним движением.

В позднее средневековье интуиция означала по преимуществу познание того, что конкретно и единично, в противовес абстрактному познанию.

В Новое время Р. Декарт свел все акты мышления, позволяющие нам получать новое знание без опасения впасть в ошибку, к двум — интуиции и дедукции.

«Под интуицией, — писал он, — я разумею не веру в шаткое свидетельство чувств и не обманчивое суждение беспорядочного воображения, но понятие ясного и внимательного ума, настолько простое и отчетливое, что оно не оставляет никакого сомнения в том, что мы мыслим, или, что одно и то же, прочное понятие ясного и внимательного ума, порождаемое лишь естественным светом разума и благодаря своей простоте более достоверное, чем сама дедукция, хотя последняя и не может быть плохо построена человеком»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Декарт Р. Правила для руководства ума. М.-Л.: 1936. С. 57.

Опираясь на первичную интуицию, Декарт пытался доказать, в частности, существование Бога — «субстанции бесконечной, вечной, неизменной, независимой, всемогущей, создавшей и породившей меня и все остальные существующие вещи».

Начиная с древнегреческого философа Платона, утверждается противопоставление интуиции и дискурсивного мышления. Интуиция — это божественный способ познания чего-то одним лишь взглядом, в один миг, вне времени. Дискурсивное же мышление — человеческий способ познания, состоящий в том, что в ходе некоторого рассуждения последовательно, шаг за шагом развертывается аргументация.

Особой остроты противопоставление интуиции и дискурсивного мышления достигает у И. Канта. Он отрицает декартовскую интеллектуальную интуицию и выделяет чувственную интуицию и чистую интуицию пространства и времени. Последняя более фундаментальна, поскольку данные, даваемые чувствами, должны быть упорядочены в пространстве и времени. По Канту, аксиомы математики опираются на чистую интуицию: их истинность можно «увидеть» или «воспринять» непосредственно благодаря этой интуиции. Кроме того, последняя участвует в каждом шаге каждого доказательства в математике: «Все выводы гарантированы от ошибок тем, что каждый из них показан наглядно»<sup>1</sup>.

Кант не совсем точно оценивал область применения интуиции в математике. Математические аксиомы далеко не всегда представляются интуитивно очевидными, и их приемлемость только в редких случаях поддерживается одной лишь ссылкой на такую очевидность. Аксиомы оцениваются не столько сами по себе, сколько по множеству тех теорем, которые логически выводятся из них.

---

<sup>1</sup> *Кант И.* Критика чистого разума // Он же. Сочинения: В 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 3. С. 317.

Последние могут быть далеки от какой-нибудь интуитивной очевидности. Наличие чистой интуиции в каждом отдельном шаге доказательства совершенно не является необходимым.

К идеям Канта близка концепция интуитивизма, выдвинутая Л. Брауэром в начале XX в. Математика рассматривается Брауэром как деятельность мысленного конструирования математических объектов на основе чистой интуиции времени. Математика — автономный, находящий основание в самом себе вид человеческой деятельности. Она не является лингвистической и не зависит от языка. Слова используются в математике лишь для передачи открытых истин. Последние не зависят от словесного одевания, в которое их облакает язык, и не могут быть полностью выражены даже на особом математическом языке.

После Канта под интуицией все более понимается интеллектуальная очевидность. Согласно немецкому философу XIX в. А. Шопенгауэру, органом интуитивного, непосредственного, моментального познания того, что единично, является интеллект. Разум преобразует интеллектуальное познание в абстрактное. Последнее не расширяет знание, а только придает ему новую форму, способную выполнять практические функции и быть объектом межличностной коммуникации.

Общим для всех истолкований интуиции является признание непосредственного характера интуитивного знания — оно представляет собой знание без осознания путей и условий его получения. Отдельные звенья процесса мышления проносятся более или менее бессознательно, и запечатлевается только итог мысли — внезапно открывшаяся истина.

Существует давняя традиция противопоставлять интуицию логике. Нередко интуиция ставится выше логики даже в математике, где роль строгих доказательств

особенно велика. Чтобы усовершенствовать метод в математике, говорил Шопенгауэр, необходимо, прежде всего, решительно отказаться от предрассудка — веры в то, будто доказанная истина превышает интуитивного знания. Паскаль проводил различие между «духом геометрии», который выражает силу и прямоту ума, проявляющиеся в железной логике рассуждений, и «духом проницательности», выражающим широту ума, способность видеть глубже и прозревать истину как бы в озарении. Для Паскаля даже в науке «дух проницательности» независим от логики и стоит неизмеримо выше ее. Еще раньше некоторые математики утверждали, что интуитивное убеждение превосходит логику, подобно тому, как ослепительный блеск Солнца затмевает бледное сияние Луны.

Такое неумеренное возвеличение интуиции в ущерб строгому доказательству вряд ли оправдано. Ближе к истине был, пожалуй, А. Пуанкаре, считавший, что логика и интуиция играют каждая свою необходимую роль. Обе они неизбежны. Логика, способная дать достоверность, есть орудие доказательства; интуиция есть орудие изобретательства.

Логика и интуиция не исключают и не подменяют друг друга. В реальном процессе познания они, как правило, тесно переплетаются, поддерживая и дополняя друг друга.

Доказательство санкционирует и узаконивает завоевания интуиции, оно сводит к минимуму риск противоречия и субъективности, которыми всегда чревато интуитивное озарение. По выражению немецкого математика Г. Вейля, логика — это своего рода гигиена, позволяющая сохранять идеи здоровыми и сильными.

«Если интуиция — господин, а логика — всего лишь слуга, — пишет американский математик М. Клайн, — то это тот случай, когда слуга обладает

определенной властью над своим господином. Логика сдерживает необузданную интуицию. Хотя... интуиция играет в математике главную роль, все же сама по себе она может приводить к чрезмерно общим утверждениям. Надлежащие ограничения устанавливает логика. Интуиция отбрасывает всякую осторожность — логика учит сдержанности. Правда, приверженность логике приводит к длинным утверждениям со множеством оговорок и допущений и обычно требует множества теорем и доказательств, мелкими шажками преодолевая то расстояние, которое мощная интуиция перемахивает одним прыжком. Но на помощь интуиции, отважно захватившей расположенное перед мостом укрепление, необходимо выслать боевое охранение, иначе неприятель может окружить захваченную территорию, заставив нас отступить на исходные позиции»<sup>1</sup>.

Уточняя и закрепляя завоевания интуиции, логика вместе с тем сама обращается к ней в поисках поддержки и помощи. Логические принципы не являются чем-то заданным раз и навсегда. Они формируются в многовековой практике познания и преобразования мира и представляют собой очищение и систематизацию стихийно складывающихся «мыслительных привычек». Вырастая из аморфной и изменчивой пралогической интуиции, из непосредственного, хотя и неясного, «видения логического», эти принципы всегда остаются интимно связанными с изначальным, интуитивным «чувством логического». Не случайно строгое доказательство ничего не значит даже для математика, если результат остается непонятным ему интуитивно. Как заметил математик А. Лебег, логика может заставить нас отвергнуть не-

---

<sup>1</sup> *Клайн М.* Математика. Утрата определенности. М.: Прогресс, 1984. С. 366.

которые доказательства, но она не в силах заставить нас поверить ни в одно доказательство.

Таким образом, логику и интуицию не стоит направлять друг против друга. Каждая из них необходима на своем месте и в свое время. Внезапное интуитивное озарение способно открыть истины, вряд ли доступные строгому логическому рассуждению.

Однако ссылка на интуицию не может служить твердым и тем более окончательным основанием для принятия каких-то утверждений. Интуиция дает интересные новые идеи, но нередко порождает ошибки, вводит в заблуждение. Интуитивные догадки субъективны и неустойчивы, они нуждаются в логическом обосновании. Чтобы убедить в интуитивно схваченной истине не только других, но и самого себя, требуется развернутое рассуждение, доказательство.

С интуицией связан ряд явно ошибочных идей. Такова, в частности, идея, что без интуиции, во всяком случае без интуиции интеллектуальной, можно обойтись, что человек способен познавать, только рассуждая, выводя заключения, он не может что-то знать непосредственно. Хорошими контрпримерами этому убеждению являются математика и логика, опирающиеся, в конечном счете, на интеллектуальную интуицию.

Ошибочно и представление, будто интуиция лежит в основе всего нашего знания, а разум играет только вспомогательную роль. Интуиция не может заменить разум даже в тех областях, где ее роль особенно существенна. Она не является непогрешимой, ее прозрения всегда нуждаются в критической проверке и обосновании, даже если речь идет о фундаментальных видах интуиции.

Интуиция никогда не является окончательной, и ее результат обязательно подлежит критическому анализу. Даже в математике интуиция не всегда ясна.

Интуиция может просто обманывать. На протяжении большей части XIX в. математики были интуитивно убеждены, что любая непрерывная функция имеет производную. Но немецкий математик К. Вейерштрасс доказал существование непрерывной функции, ни в одной точке не имеющей производной. Эта функция явно противоречила математической интуиции. Таким образом, математическое рассуждение «исправило» интуицию и «дополнило» ее.

Интуиция меняется со временем, в значительной мере являясь продуктом культурного развития и успехов в дискурсивном мышлении. Интуиция Эйнштейна, касающаяся пространства и времени, явно отлична от соответствующих интуиций Ньютона или Канта. Интуиция специалиста, как правило, превосходит интуицию дилетанта.

Интуитивная аргументация обычна в математике и логике, хотя и здесь она редко является эксплицитной. Вместо оборота «интуитивно очевидно, что...» изложение ведется так, как если бы апеллирующие к интуиции утверждения выделялись сами собой, уже одним тем, что в их поддержку не приводится никаких аргументов. Кроме того, ссылка на чужие или ранее полученные результаты обычно является также неявным признанием того, что в их основе лежит интуиция.

Ни в математике, ни в логике обычно не предполагается, что ссылка на интуитивную очевидность абсолютно надежна и не нуждается в дальнейшем анализе. Интуитивно очевидное для одних может не быть очевидным для других. Даже в рамках одного направления в математике, скажем интуиционизма, представления о том, что может быть принято на основе интуиции, существенно различаются.

Еще более замаскирована интуитивная аргументация в других областях знания. Интуитивно очевидное

нередко выдается за бесспорное и доказательное и не ставится в ясную связь с интуицией.

Приведем два примера.

«Будучи юристом, — пишет Э. Кларк, — я принял тщательный разбор свидетельств, связанных с событиями третьего дня Пасхи. Эти свидетельства представляются мне бесспорными; работая в Верховном Суде, мне вновь и вновь случается выносить приговоры на основании доказательств, куда менее убедительных. Выводы делаются на основании свидетельств, а правдивый свидетель всегда безыскусен и склонен преуменьшать эффект событий. Евангельские свидетельства о воскресении принадлежат именно к этому роду, и в качестве юриста я безоговорочно принимаю их как рассказы правдивых людей о фактах, которые они могли бы подтвердить»<sup>1</sup>. Здесь автор прямо ссылается на свою квалификацию, на проведенный им тщательный анализ свидетельств в пользу воскресения Христа, на аналогию евангельских свидетельств с другими правдивыми свидетельствами. Но, судя по всему, главным аргументом здесь является не называемая прямо интуитивная уверенность в достоверности рассмотренных свидетельств. Если ее нет, то ссылки на квалификацию, тщательность анализа и тем более аналогию с иными свидетельствами мало что значат.

«Мы инстинктивно отделяем Христа от других людей, — отмечает К. Симпсон. — Встречая Его имя в каком-нибудь списке выдающихся личностей, рядом с Конфуцием и Гете, мы чувствуем, что нарушается здесь не столько религия, сколько справедливость. Иисус не принадлежит к выдающимся мировым деятелям. Можно говорить об Александре Великом (Македонском), о Карле Великом, о Наполеоне Великом, если угодно...

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Мак-Дауэлл. Неоспоримые доказательства*. М., 1990. С. 175.



но не о Христе. Христос — не Великий, Он — Единственный. Он — просто Иисус. К этому нечего добавить... Он выходит за рамки любого анализа. Он низвергает наши каноны человеческой природы. Он выше всякой критики. Он заставляет наш дух благоговеть»<sup>1</sup>. Здесь положение об исключительности Христа, его несравнимости ни с кем из великих людей опирается на интуицию справедливости. Данный пример хорошо показывает предпосылочность интуиции: людям разных культур, разных верований и т. п. интуитивно очевидными могут представляться разные убеждения, возможно несовместимые. Интуиция справедливости христианина едва ли совпадает с аналогичной интуицией мусульманина или представителя другой религии.

## 5. Вера

Интуиции близка вера — глубокое, искреннее, эмоционально насыщенное убеждение в справедливости какого-то положения или концепции.

Вера заставляет принимать какие-то положения за достоверные и доказанные без критики и обсуждения. Как и интуиция, вера субъективна. В разные эпохи предметом искренней веры были диаметрально противоположные воззрения: то, во что когда-то свято веровали все, спустя время большинству представлялось наивным предрассудком. Вера затрагивает не только разум, но и эмоции; нередко она захватывает всю душу и означает не только интеллектуальную убежденность, но и психологическую расположенность. В отличие от веры интуиция, даже когда она является наглядно-содержательной, затрагивает только разум. Если интуиция — это непосредственное усмотрение истины и

---

<sup>1</sup> Там же. С. 115.

добра, то вера — непосредственное тяготение к тому, что представляется истиной или добром.

Вера противоположна сомнению и отлична от знания. Если человек верит в какое-либо утверждение, он считает его истинным на основании соображений, которые представляются ему достаточными.

В зависимости от способа, каким оправдывается вера, различают рациональную веру, предполагающую некоторые основания для своего принятия, и нерациональную веру, которая служит оправданием самой себе: сам факт веры считается достаточным для ее оправдания. Самодостаточную веру иногда называют «слепой». Например, религиозная вера в чудо не требует какого-либо обоснования чуда, помимо самого акта веры в него. Ни рациональная, ни тем более нерациональная вера не гарантируют истины. Например, если кто-то твердо верит, что на Марсе тоже есть жизнь, то отсюда не следует, что это действительно так.

Иногда знание определяется как оправданная, истинная вера: человек знает какое-то утверждение, если он верит в данное утверждение, и оно является истинным независимо от веры в него. Данным определением знание сводится к вере и истине, но вряд ли это делает понятие знания более ясным.

Существует мнение, что вера, прежде всего религиозная вера, не имеет ничего общего со знанием, поскольку вера и знание относятся к дополняющим друг друга, но не сопоставимым сторонам действительности.

Например, физик М. Планк был убежден в том, что религия потому соединима с естествознанием, что они относятся к совершенно разным сторонам реальности. Об этом в своих воспоминаниях свидетельствует В. Гейзенберг. Естествознание имеет дело с объективным материальным миром. Оно ставит задачу формулировать правильные высказывания об объективной

действительности и понять существующие в ней связи. Религия же имеет дело с миром ценностей и ведет речь о том, что должно быть. В естествознании говорится о верном и неверном; в религии — о добром и злом, о ценном и не имеющем ценности. Естествознание — основа технически целесообразного действия, религия — основа этики. Поэтому представляется, что конфликт между этими двумя сферами, начавшийся в XVIII в., покоится на недоразумении, которое возникает, когда мы истолковываем образы и сравнения религии как естественно-научные утверждения, что, конечно, бессмысленно. Естествознание в известном смысле есть тот способ, каким мы подходим к объективной стороне действительности, каким мы разбираемся в ней. Напротив, религиозная вера есть выражение субъективного решения, в котором мы устанавливаем для себя ценности, упорядочивая в соответствии с ними свое жизненное поведение.

Сам Гейзенберг по поводу этого разграничения объективного и субъективного, истины и ценностей замечает: «...мне от такого разделения немного не по себе. Я сомневаюсь, что человеческие общества могут долгое время жить с таким четким разграничением между знанием и верой». Эту точку зрения разделяет и физик В. Паули: «Полное разделение между знанием и верой — это, несомненно, лишь паллиатив на краткое время. Например, в западной культурной сфере в не столь далеком будущем может прийти момент, когда сравнения и образы прежней религии перестанут обладать убедительностью даже для простого народа; боюсь, что тогда в самый короткий срок распадется и прежняя этика, и будут происходить столь ужасные вещи, что мы не можем сейчас их даже представить себе. Так что я не вижу большого смысла в философии Планка, даже если она логически

выдержана и даже если я уважаю вытекающую из нее жизненную установку».

Соотношение знания и веры во многом неясно. Очевидно только, что они существенно переплетены, нередко взаимно поддерживают друг друга и разделение их и отнесение к разным, не соприкасающимся друг с другом сторонам действительности может быть только временным и условным.

Знание всегда подкрепляется интеллектуальным чувством субъекта. Предположения не становятся частью науки до тех пор, пока их кто-нибудь не выскажет и не заставит в них поверить.

«Как всякое интеллектуальное действие, искреннее утверждение всегда несет в себе также и эмоциональную нагрузку, — пишет М. Полани. — С его помощью мы стараемся уверить, убедить тех, кому мы адресуем свою речь»<sup>1</sup>.

Вера стоит не только за отдельными утверждениями, но и за целостными концепциями или теориями. Особенно наглядно это выявляется при переходе от старой теории к новой. Основные трудности их сравнения и выбора между ними связаны с разными системами верований, стоящими за ними.

Разные системы веры используют понятия, между которыми невозможно установить обычные логические отношения (включение, исключение, пересечение); заставляют своих сторонников во многом видеть вещи по-разному, диктуют разные восприятия; включают в себя разные методы обоснования и оценки выдвигаемых положений. Именно этими чертами характеризуются и отношения между старой и приходящей ей на смену новой теорией, в силу чего переход от признания одной теории к признанию другой аналогичен

---

<sup>1</sup> Полани М. Личностное знание. М.: Прогресс, 1985. С. 52–53.

«акту обращения» в новую веру и не может быть осуществлен шаг за шагом на основе логики и нейтрального опыта. Как показывает история науки, этот переход происходит или сразу, хотя не обязательно в один прием, или не происходит вообще при жизни современников. Коперниканское учение приобрело лишь немногих сторонников в течение почти целого столетия после смерти Коперника. Работа Ньютона не получила всеобщего признания, в особенности в странах континентальной Европы, в продолжение более чем 50 лет после появления «Начал». Пристли никогда не принимал кислородной теории горения, так же как лорд Кельвин не принял электромагнитной теории и т. д. М. Планк замечал, что «новая научная истина прокладывает дорогу к триумфу не посредством убеждения оппонентов и принуждения их видеть мир в новом свете, но скорее потому, что ее оппоненты рано или поздно умирают и вырастает новое поколение, которое привыкло к ней»<sup>1</sup>.

Приведем слова по поводу «обращения в новую теорию», которые Ч. Дарвин написал в конце книги «Происхождение видов»: «Хотя я вполне убежден в истине тех воззрений, которые изложены в этой книге в форме краткого обзора, я никоим образом не надеюсь убедить опытных натуралистов, умы которых переполнены массой фактов, рассматриваемых ими в течение долгих лет с точки зрения, прямо противоположной моей... Но я смотрю с доверием на будущее, на молодое возникающее поколение натуралистов, которое будет в состоянии беспристрастно взвесить обе стороны вопроса».

Сторонники конкурирующих теорий проводят свои исследования в разных мирах. Поэтому «две группы

---

<sup>1</sup> *Plank M. Scientific Autobiography and other Papers.* N. Y., 1952. P. 33–34.

ученых видят вещи по-разному, хотя и наблюдают за ними с одной позиции и смотрят в одном и том же направлении, — пишет Т. Кун. В то же время нельзя сказать, что они могут видеть то, что им хочется»<sup>1</sup>.

Обе группы смотрят на мир, и то, на что они смотрят, не изменяется. Но в некоторых областях они видят различные вещи, и видят их в различных отношениях друг к другу. Вот почему закон, который одной группой ученых даже не может быть обнаружен, оказывается иногда интуитивно ясным для другой». С позиции существующих методологических стандартов новая теория обычно кажется хуже старой: она не так полно соответствует большинству фактов, решает меньше проблем, ее технический аппарат менее разработан, ее понятия менее точны и т. д. Чтобы развить ее потенциальные возможности, нужна решимость принять ее и начать разрабатывать, но принятие решения такого типа может быть основано только на вере.

Итак, переход от старой теории к новой связан с изменением системы верований. Однако это не означает, что ученых нельзя убедить в необходимости изменения их образа мышления. Аргументация присутствует и здесь, но она не только не является доказательной, но и вообще не имеет единой и унифицированной формы.

Определенная система верований лежит в основе не только отдельной теории, но и самой науки в целом. Эта система задает предпосылки научного теоретизирования и определяет то, что отличает научное мышление от идеологического, утопического или художественного мышления. Совокупность мыслительных предпосылок науки размыта, значительная их часть носит характер «неявного знания». Этим, прежде всего,

---

<sup>1</sup> Кун Т. Структура научных революций. С. 190.

объясняется то, что науку трудно сколько-нибудь однозначно отграничить от того, что наукой не является, и определить научный метод исчерпывающим перечнем правил.

Предпосылочным, опирающимся на неявные, размытые верования является и мышление целой исторической эпохи. Совокупность этих верований определяет стиль мышления данной эпохи, ее интеллектуальный консенсус. Стиль мышления почти не осознается той эпохой, в которую он господствует, и подвергается определенному осмыслению и критике только в последующие эпохи. Переход от стиля мышления одной эпохи к стилю мышления другой — стихийно-исторический процесс, занимающий довольно длительный период.

Возможности аргументации ограничены даже в науке, особенно в периоды кризиса старых теорий и появления новых. Эти возможности становятся уже при попытках отделить научное, теоретическое мышление от практического или художественного. Аргументация становится почти бессильной, когда какая-то эпоха пытается определить те общие верования, которые обуславливают облик ее мышления, ее миропонимания и мироощущения.

Ссылка на твердую веру, решительную убежденность в правильности какого-либо положения может использоваться в качестве аргумента в пользу принятия этого положения. Однако аргумент к вере кажется убедительным и веским, как правило, лишь тем, кто разделяет эту веру или склоняется к ее принятию. Другим аргумент от веры может казаться субъективным или почти что пустым: верить можно и в самые нелепые утверждения.

Тем не менее, как замечает Л. Витгенштейн, возможна ситуация, когда аргумент к вере оказывается едва ли не единственным. Это — ситуация радикального

инакомыслия, непримиримого «разноверия». В таком случае обратить инакомыслящего разумными доводами невозможно и остается только крепко держаться за свою веру и объявить противоречащие взгляды еретическими, безумными и т. п. Там, где рассуждения и доводы бессильны, выражение твердой, неотступной убежденности может со временем сыграть какую-то роль. Если аргумент к вере заставит инакомыслящего присоединиться к противоположным убеждениям, это не будет означать, конечно, что данные убеждения по каким-то интересубъективным основаниям предпочтительнее.

Аргумент к вере в редких случаях выступает в явном виде. Обычно он подразумевается, и только слабость или неотчетливость приводимых прямо аргументов косвенно показывает, что за ними стоит неявный аргумент к вере.

Например, средневековый комментатор Дионисий Картузианец так раскрывает идею, что мрак — это сокровеннейшая сущность Бога: «Чем более дух близится к сверхблистающему божественному Твоему свету, тем полнее обнаруживаются для него Твоя неприступность и непостижимость, и когда он вступает во тьму, то вскоре и совсем исчезают все имена и все знания. Но ведь это и значит для духа узнать Тебя: узреть вовсе незримого; и чем яснее зрит он сие, тем более светлым он Тебя прозревает. Сподобиться стать этой сверхсветлою тьмою — о том Тебя молим, о преблагословенная Троица, и дабы через незримость и неведение узреть и познать Тебя, ибо пребываешь сверх всякого облика и всякого знания. И взору тех лишь являешься, кои, все осязаемое и все постижимое и все сотворенное, равно как и себя самих, преодолев и отринув, во тьму вступили, в ней же истинно пребываешь»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Цит. По: Хейзинга Г. Осень Средневековья. М.: Прогресс, 1988. С. 247.



Здесь только один явный аргумент, понятный средневековой аудитории, — ссылка на авторитет. В Библии сказано: «И содеял мрак покровом Своим». Другим, подразумеваемым доводом является аргумент к вере: тому, кто уже верит, что Бог непредставим и невыразим, могут показаться убедительными и свет, обращающийся во мрак («сверхсветлая тьма»), и отказ от всякого знания («узрение и познание через незримость и неведение»).

Иногда аргумент к вере маскируется специально, чтобы создать впечатление, будто убедительность рассуждения зависит только от него самого, а не от убеждений аудитории. Приведем два примера.

Фома Аквинский пытался строго разделить то, что может быть доказано при помощи разума, и то, что требует для своего доказательства авторитета Священного Писания. Б. Рассел упрекает св. Фому в неискренности: вывод, к которому тог должен прийти, определен им заранее. «Возьмем, например, вопрос о нерасторжимости брака. Нерасторжимость брака защищается св. Фомой на основании того, что отец необходим в воспитании детей: (а) потому что он разумнее матери, (б) потому что, обладая большей силой, он лучше справится с задачей физического наказания. На это современный педагог мог бы возразить, что (а) нет никаких оснований считать мужчин в целом более разумными, чем женщин, (б) что наказания, требующие большой физической силы, вообще нежелательны в воспитании. Современный педагог мог бы пойти еще дальше и указать, что в современном мире отцы вообще вряд ли принимают какое-либо участие в воспитании детей»<sup>1</sup>.

Однако, замечает Рассел, эти доводы вряд ли убедил бы св. Фому или его последователей: «Ни один последователь св. Фомы не откажется на этом основании

---

<sup>1</sup> Рассел Б. История западной философии. М.: Мысль, 1993. Т. 1. С. 480.

от веры в пожизненную моногамию, так как действительные основания этой веры совсем не те, на которые ссылаются в ее обоснование»<sup>1</sup>.

Другим примером могут служить аргументы, при помощи которых Аквинат доказывает существование Бога. Все они, кроме ссылки на телеологию, обнаруживаемую в неживой природе, покоятся на предполагаемой невозможности существования ряда, не имеющего первого члена. Но любому математику известно, что это отнюдь не невозможно; примером, опровергающим посылку св. Фомы, является ряд отрицательных целых чисел, заканчивающийся числом «минус единица». «Но и в данном случае, — заключает Рассел, — вряд ли найдется такой католик, который оставит веру в Бога, даже если он убедится в несостоятельности аргументации св. Фомы; он придумает новые аргументы или найдет прибежище в Откровении»<sup>2</sup>.

В обоих примерах основным аргументом является скрытая апелляция к твердой вере аудитории.

Следовательно, аргумент к вере не так редок и не так предосудителен, как это может показаться. Он встречается в науке, особенно в периоды ее кризисов. Он неизбежен при обсуждении многих общих вопросов, например вопроса о будущем человечества или вопроса о предпосылках теоретического мышления. Аргумент к вере обычен в общении людей, придерживающихся какой-либо общей системы веры. Как и все контекстуальные аргументы, он нуждается в определенной аудитории, сочувственно его воспринимающей. В другой аудитории он может оказаться не только неубедительным, но и попросту неуместным.

Аргумент к вере в свое время был основательно скомпрометирован противопоставлением веры, прежде

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 481.

всего религиозной веры, разуму: «конкретная реальность» веры ставилась выше «абстрактных истин умозрения». «Верую, чтобы понимать», — заявляли в Средние века Блаженный Августин и Ансельм Кентерберийский. Христианский теолог Тертуллиан силу веры измерял именно несоизмеримостью ее с разумом: легко верить в то, что подтверждается и рассуждением; но нужна особенно сильная вера, чтобы верить в то, что противостоит и противоречит разуму. По Тертуллиану, только вера способна заставить принять логически недоказуемое и нелепое: «Сын Божий распят; нам не стыдно, ибо полагалось бы стыдиться. *W* умер Сын Божий; это вполне достоверно, ибо ни с чем несообразно. И после погребения Он воскрес; это, несомненно, ибо невозможно». Но уже в начале XII в. философ и теолог П. Абеляр поставил разум и опирающееся на него понимание перед верой. Выдвинутая им максима «Понимаю, чтобы верить» — ключ к истолкованию соотношения разума и веры.

Бездоказательная вера является антиподом знания, к которому она обычно относится с недоверием, а нередко и с неприязнью. Те, кто отстаивает такую веру, видят ее преимущество в том, что она крепка и активна, ибо идет из глубин души, охватывает и выражает ее всю, в то время как теоретизирующий разум односторонен, поверхностен и неустойчив. Но этот довод малоубедителен. Прежде всего, самые надежные истины, подобные истинам математики и физики, открываются именно разумом, а не верой; не следует, далее, путать веру, требующую, скажем, признания чудес, с верой как глубокой убежденностью, являющейся следствием исторического или жизненного опыта.

## 6. Здравый смысл

Апелляция к здравому смыслу высоко ценилась в Античности и развивалась как противопоставление мудрости («софии») и практического знания («фронесис»). Это противопоставление было теоретически разработано Аристотелем и доведено его последователями до уровня критики теоретического жизненного идеала. Практическое знание, руководящее поступками человека, — это особый, самостоятельный тип знания; оно направлено на конкретную ситуацию и требует учета «обстоятельств» в их бесконечном разнообразии. Жизнь не строится исходя из теоретических начал и общих принципов, она конкретна и руководствуется конкретным знанием, оцениваемым с позиции здравого смысла.

Моральные мотивы в понятии здравого смысла подчеркивал французский философ А. Бергсон. В его определении указывается, что хотя здравый смысл и связан с чувствами, но реализуется он на социальном уровне. Чувства ставят нас в какое-то отношение к вещам, здравый смысл руководит нашими отношениями с людьми. Он не столько дар, сколько постоянная корректировка вечно новых ситуаций, работа по приспособлению к действительности общих принципов.

Существенное значение придает здравому смыслу современная философская герменевтика, выступающая против его интеллектуализации и сведения его до уровня простой поправки: то, что в чувствах, суждениях и выводах противоречит здравому смыслу, не может быть правильным.

Здравый смысл можно примерным образом охарактеризовать как общее, присущее каждому человеку чувство истины и справедливости, приобретаемое с жизненным опытом. Здравый смысл в основе своей является не столько знанием, сколько способом отбора

знания, тем общим освещением, благодаря которому в знании различаются главное и второстепенное и обрисовываются крайности.

Здравый смысл играет особую роль в гуманитарной аргументации и при обсуждении проблем, касающихся жизни и деятельности человека.

Аргумент к здравому смыслу — это обращение с целью поддержки выдвигаемого положения к чувству здравого смысла, несомненно, имеющемуся у аудитории.

Здравый смысл — одно из ведущих начал человеческой жизни. Она разворачивается не под действием науки, философии или каких-то общих принципов, а под решающим воздействием здравого смысла. Именно поэтому он необходим гуманитарному ученому, исследующему моральное и историческое существование человека.

Прежде всего, здравый смысл проявляется в суждениях о правильном и неправильном, годном и негодном.

«Обладатель здравого суждения, — пишет Гадамер, — не просто способен определять особенное с точки зрения общего, но знает, к чему оно действительно относится, т. е. видит вещи с правильной, справедливой, здоровой точки зрения. Авантюрист, правильно рассчитывающий людские слабости и всегда верно выбирающий объект для своих обманов, тем не менее не является носителем здравого суждения в полном смысле слова»<sup>1</sup>.

Приложим здравый смысл, прежде всего в общественных, практических делах. С его помощью судят, опираясь не на общие предписания разума, а скорее на убедительные примеры. Поэтому важнейшее значение

---

<sup>1</sup> Гадамер Х. Г. Истина и метод. С. 67.

для него имеют история и опыт жизни. Здравому смыслу нельзя выучить; чтобы его развить, нужны только упражнения. Он имеет двойственный, описательно-оценочный характер: с одной стороны, он опирается на прошлые события, а с другой — является наброском, проектом будущего.

С изменением общественной жизни меняется и представление о здоровом смысле. Например, в древности сны казались обычному человеку одним из важнейших выражений его души, материалом для предсказания будущего. В эпоху Просвещения идея о том, что сны могут быть вещими, уже считалась предрассудком; в них видели преимущественно отражение соматических факторов и избыток душевных страстей. Позднее снова начала усматриваться связь между характером человека и его сновидениями: в сновидениях отражается характер и особенно те его стороны, которые не проявляются наяву; во сне человеком осознаются скрытые мотивы его действий, и потому, толкуя сновидения, можно предсказать его будущие действия.

Здравый смысл способен впасть в заблуждение, но это, как правило, своеобразное заблуждение: оно является ошибкой не столько с точки зрения того контекста, в котором сформировался здравый смысл, сколько с точки зрения последующего периода, породившего новые представления здравого смысла. В частности, так обстоит дело с пренебрежительным отношением античного и средневекового человека к науке и ученым.

«Все методы, все предпосылки нашей сегодняшней научной мысли, — жалуется Ф. Ницше, — тысячелетиями вызывали глубочайшее презрение: ученый не допускался в общество «приличных» людей — считался «врагом Бога», презирающим истину, считался «одержимым»... Весь пафос человечества, все понятия о том, чем должна быть истина, чем должно быть

служение науке, — все было против нас; произнося «ты обязан!..», всегда обращали эти слова против нас... Наши объекты, наши приемы, наш нешумный, недоверчивый подход к вещам... Все казалось совершенно недостойным, презренным... В конце концов, чтобы не быть несправедливым, хочется спросить, не эстетический ли вкус столь долгое время ослеплял человечество; вкус требовал, чтобы истина была картинной; от человека познания вкус равным образом требовал, чтобы он энергично воздействовал на наши органы чувств. Скромность шла вразрез со вкусом»<sup>1</sup>.

Конечно, дело здесь не в грубом эстетическом вкусе, требующем от ученых и науки «истин-картин», а в отдаленности античной и средневековой науки от основного потока социальной жизни, в скудости результатов этой науки и их несущественности для реальной практической деятельности. Чтобы здравый смысл смог изменить свое мнение о науке, она должна была обнаружить себя как важное измерение повседневной жизни. Здравый смысл служит своей эпохе, и значимость его суждений не выходит за пределы этой эпохи.

Хотя здравый смысл касается в первую очередь социальной жизни, по своей природе он более универсален, так как способен судить о любой деятельности и ее результатах, включая теоретическую деятельность и ее результаты — сменяющие друг друга теории и концепции. Однако в собственно теоретической области здравый смысл ненадежный советчик: от современных теорий резоннее требовать парадоксальности, т. е. разрыва с ортодоксальным, чем соответствия устоявшимся представлениям о мире, суммирующимся здравым смыслом ученого. Апелляция к здравому смыслу неизбежна в гуманитарных науках, вплетенных в историче-

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Антихристианин. Опыт критики христианства // Сумерки богов. М.: Мысль, 1989. С. 27–28.

скую традицию и являющихся не только ее пониманием, но и ее продолжением. Но эта апелляция редка и ненадежна в естественных науках, стремящихся абстрагироваться от своей истории.

## 7. Вкус и мода

*Аргументация к вкусу — это обращение к чувству вкуса, имеющемуся у аудитории и способному склонить ее к принятию выдвинутого положения.*

Понятие вкуса существенно уже понятия здравого смысла. Вкус касается только совершенства каких-то вещей и опирается на непосредственное чувство, а не на рассуждение. И. Кант характеризовал вкус как «чувственное определение совершенства» и видел в нем основание своей критики способности суждения.

Понятие вкуса первоначально было моральным, и лишь впоследствии его употребление сузилось до эстетической сферы «прекрасной духовности».

Идея человека, обладающего вкусом, пришла в XVII в. на смену христианскому идеалу придворного и была идеалом так называемого образованного общества. «Вкус — это не только идеал, провозглашенный новым обществом, — пишет Гадамер, — это в первую очередь образующийся под знаком этого идеала «хороший вкус», то, что отныне отличает «хорошее общество». Оно узнается и узаконивается теперь не по рождению и рангу, а в основном благодаря общности суждений или, вернее, благодаря тому, что вообще умеет возвыситься над ограниченностью интересов и частностью пристрастий до уровня потребности в суждении»<sup>1</sup>.

Хороший вкус не является субъективным, он предполагает способность дистанцироваться от себя самого и групповых пристрастий. Можно отдавать чему-то предпочтение, несмотря на неприятие собственным вкусом.

---

<sup>1</sup> Гадамер Х. Г. Истина и метод. С. 78.



«Вкус по самой сокровенной своей сущности, — пишет Гадамер, — не есть нечто приватное; это общественный феномен первого ранга. Он в состоянии даже выступать против частной склонности отдельного лица подобно судебной инстанции по имени «всеобщность», которую он представляет и мнение которой выражает»<sup>1</sup>.

Вкус — это не простое своеобразие подхода индивида к оцениваемому им явлению. Вкус всегда стремится к тому, чтобы стать хорошим вкусом и реализовать свое притязание на всеобщность. Хороший вкус уверен в своем суждении, он принимает и отвергает, не зная колебаний, не оглядываясь на других и не подыскивая оснований.

Вкус в чем-то приближается к чувству, отмечает Гадамер. В процессе действия он не располагает познанием, на чем-то основанным. Если в делах вкуса что-то негативно, то он не в состоянии сказать почему. Но узнает он это с величайшей уверенностью. Следовательно, уверенность вкуса — это уверенность в безвкусице... Дефиниция вкуса состоит, прежде всего, в том, что его уязвляет все ему противоречащее, как избегают всего, что грозит травмой<sup>2</sup>.

Понятию хорошего вкуса противостоит понятие отсутствия вкуса, а не понятие плохого вкуса. Хороший вкус — это такой тип восприятия, при котором все утрированное избегается так естественно, что эта реакция по меньшей мере непонятна тем, у кого нет вкуса.

Широко распространено мнение, что о вкусах не спорят: приговор вкуса обладает своеобразной непрекаемостью. Кант полагал, что в этой сфере возможен спор, но не диспут. Причину того, что в вопросах вкуса нет возможности аргументировать, Гадамер видит в

---

<sup>1</sup> Там же. С. 79.

<sup>2</sup> См.: Там же.

непосредственности вкуса и несводимости его к каким-то другим и в особенности понятийным основаниям:

«Это происходит не потому, что невозможно найти понятийно всеобщие масштабы, которые всеми с необходимостью принимаются, а потому, что их даже не ищут, и ведь их невозможно правильно отыскать, даже если бы они и были. Нужно иметь вкус; его невозможно преподать путем демонстрации и нельзя заменить простым подражанием»<sup>1</sup>.

Принцип «о вкусах не спорят» не кажется верным в своей общей формулировке. Споры о вкусах достаточно обычны. Эстетика и художественная критика состоят по преимуществу из таких споров. Когда выражают сомнение в их возможности или эффективности, имеют в виду, скорее, лишь особые случаи спора, не приложимые к суждениям вкуса.

Действительно, о вкусах невозможно вести дискуссию — спор, направленный на поиски истины и ограничивающийся только корректными средствами аргументации. О вкусах невозможен также эклектический спор, тоже ориентирующийся на истину, но использующий и некорректные приемы. Суждения вкуса являются оценками: они определяют степень совершенства рассматриваемых объектов. Как всякие оценки, эти суждения не могут быть предметом дискуссии или эклектического спора. Но об оценках возможна полемика — спор, цель которого победа над другой стороной и который пользуется только корректными приемами аргументации. Оценки, в частности суждения вкуса, могут быть также предметом софистического спора, тоже ориентированного на победу, но использующего и некорректные приемы. Таким образом, идея, что вкусы лежат вне сферы аргументации, нуждается в серьезной

---

<sup>1</sup> Там же. С. 80.

оговорке. О вкусах можно спорить, но лишь с намерением добиться победы, утверждения своей системы оценок, причем спорить не только некорректно, но и вполне корректно.

## Мода

Вкус всегда претендует на общую значимость. Это особенно наглядно проявляется в феномене моды, тесно связанном со вкусом. Мода касается быстро меняющихся вещей и воплощает в себе не только вкус, но и определенный, общий для многих способ поведения. Мода управляет лишь такими вещами, которые в равной степени могут быть такими или иными. Фактической ее составляющей является эмпирическая общность, оглядка на других, сравнение, а вместе с тем и перенесение себя на общую точку зрения». Будучи формой общественной деятельности, мода создает общественную зависимость, от которой трудно уклониться. В частности, Кант считал, что лучше быть модным дураком, чем идти против моды, хотя и глупо принимать моду чересчур всерьез. Сходное убеждение выражал А. С. Пушкин: «Быть можно умным человеком и думать о красе ногтей. К чему бесплодно спорить с веком? Обычай — деспот средь людей».

Гадамер пишет, что хороший вкус характеризуется тем, что умеет приспособиться к вкусовому направлению, представленному модой, или же умеет приспособить требования моды к собственному хорошему вкусу. Тем самым в понятии вкуса заложено умение и в моде соблюдать умеренность, и обладатель хорошего вкуса не следует вслепую за меняющимися требованиями моды, но имеет относительно них собственное суждение. Он придерживается своего «стиля», т. е. согласовывает требования моды с неким целым, которое учитывает индивидуальный вкус и принимает

только то, что подходит к этому целому с учетом того, как они сочетаются<sup>1</sup>.

Таким образом, аргумент к моде является частным случаем аргумента к вкусу и представляет собой ссылку на согласие выдвинутого положения с господствующей в данное время модой.

Вкус не сводится к правилам и понятиям и не является системой образцов, на основе которых выносятся оценочные суждения. Вкус присущ не каждому и предполагает не совпадение с суждениями всех других по любому конкретному поводу, а одобрение суждений вкуса некоторой идеальной общностью, совокупностью тех, кто тоже обладает хорошим вкусом. Вкус, отмечает Кант, «не говорит, что каждый будет согласен с нашим суждением, а говорит, что он должен согласиться».

Чувство вкуса необходимо в тех областях, где единичное характеризуется с учетом того целого, которому оно принадлежит, и где само целое не является устойчивой системой правил или понятий. Вкус говорит о том, подходит ли данное единичное ко всему другому, составляющему целое, вписывается оно или нет в это целое. Поскольку целое само только чувствуется, а не определяется сколько-нибудь строгим образом, принадлежность к нему единичного также можно только почувствовать, но не доказать. Вкус не ограничивается прекрасным в природе и искусстве, определяя его декоративные качества, но охватывает всю область нравов и приличий. Включение единичного в какую-то целостность, лежащее в основе суждения вкуса, одновременно уточняет и конкретизирует эту целостность.

Античная психология предполагала, что у каждого индивида априори имеются идеалы красоты и добра, и истолковывала эстетические и моральные суждения как

---

<sup>1</sup> См.: Там же. С. 79–80.

наложение этого идеала на реальные объекты. Идеал оказывался единицей измерения, предшествующей вещам и трансцендентной им.

Однако в действительности при эстетической и моральной оценке мы руководствуемся не какой-то единой схемой, налагаемой на конкретные предметы, лишенные всякого права голоса. Напротив, мы руководствуемся самими этими предметами, и они сами выбирают ту из наших моделей, которая должна быть к ним применена.

«Глядя на конкретную женщину, — пишет испанский философ Х. Ортега-и-Гассет, — я рассуждал бы совсем иначе, чем некий судья, поспешающий применить установленный кодекс, соответствующий закон. Я закона не знаю; напротив, я ищу его во всех встречающихся мне лицах. По лицу, которое я перед собой вижу, я хочу узнать, что такое красота. Каждая женская индивидуальность сулит мне совершенно новую, еще незнакомую красоту; мои глаза ведут себя подобно человеку, ожидающему открытия, внезапного откровения»<sup>1</sup>.

Каждое суждение вкуса не только исходит из определенной целостности, но и своим приговором вносит вклад в ее формирование. Ортега так иллюстрирует эту мысль на примере чтения: «Когда мы читаем книгу, то ее «тело» как бы испытывает постукивание молоточков нашей удовлетворенности или неудовлетворенности. «Это хорошо, — говорим мы, — так и должно быть». Или: «Это плохо, это уходит в сторону от совершенства». И автоматически мы намечаем критическим пунктиром ту схему, на которую претендует произведение и которая либо приходится ему впору, либо оказывается слишком просторной. Да, всякая книга — это

---

<sup>1</sup> Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. С. 159.

сначала замысел, а потом его воплощение, измеряемое тем же замыслом. Само произведение раскрывает нам и свою норму, и свои огрехи. И было бы величайшей нелепостью делать одного писателя мерилom другого»<sup>1</sup>.

Особое значение и вместе с тем особую силу вкус имеет в сфере нравственного решения.

Вкус — это хотя и никоим образом не основа, но, пожалуй, высшее совершенство нравственного суждения, полагает Гадамер. Если неправильное противоречит вкусу человека, то его уверенность в принятии добра и отвержении зла находится на высочайшем уровне; она столь же высока, сколь и уверенность самого витального из наших чувств, которое выбирает или отвергает пищу<sup>2</sup>.

Вкус несет на себе отпечаток социальной жизни и изменяется вместе с ее изменением. Суждения вкуса, относящиеся к разным эпохам или к разным обществам, обычно оказываются несовместимыми друг с другом.

Например, Августин рассказывает в «Исповеди» об одном происшествии, случившемся с ним в детские годы. Вместе с несколькими своими сверстниками он сбил груши с грушевого дерева соседа, хотя вовсе не был голоден, а в родительском саду были груши лучшего качества. Всю свою жизнь Августин не переставал считать этот поступок проявлением почти невероятной порочности и молил Бога простить его:

«Вот каково сердце мое. Боже, вот каково сердце мое, над которым Ты сжалился и умилился, когда оно было на краю пропасти. Пусть же теперь это самое сердце исповедается перед Тобою, чего оно искало в том, чтобы быть мне злым без всякого основания и чтобы злобе моей не было иной причины, кроме

---

<sup>1</sup> Там же. С. 162–163.

<sup>2</sup> См.: Гадамер Х. Г. Истина и метод. С. 83.

самого зла. Ужасно и отвратительно зло, и, однако же, я его возлюбил, я сам возлюбил свою погибель. Я возлюбил свои недостатки, свои слабости, свое падение; не предмет своих увлечений, пристрастий, падений, говорю я, нет, а самые слабости свои, самое падение, самый грех, во мне живущий, возлюбил я. Нечиста же душа моя и греховна, ниспала она с тверди Твоей небесной в эту юдоль изгнания, если услаждается не столько греховными предметами, сколько самим грехом»<sup>1</sup>.

О грушах, сбитых с дерева в детстве, Августин рассуждает на протяжении семи глав, глубоко и искренне скорбя по поводу своего проступка. «Современный ум усмотрит в этом проявление болезненной впечатлительности, — замечает Б. Рассел, — но во времена самого Августина это почиталось праведным и признаком святости»<sup>2</sup>. В эпоху Августина чувство греха, особенно индивидуального греха, было необычайно сильным, так что его сетования по поводу сбитых груш не казались его современникам нарочитыми и затянутыми.

---

<sup>1</sup> Творения Блаженного Августина, епископа Иппонийского. Киев, 1901. Ч. 1. С. 361.

<sup>2</sup> *Рассел Б.* История западной философии. Т. 1. С. 361.

## Глава 9. ПОНЯТИЕ СПРАВЕДЛИВОСТИ

### 1. Справедливость и социальная справедливость

Истина является высшим идеалом человеческого познания и научной деятельности. Противопоставляемое обычно понятию истины понятие справедливости представляет собой важнейший социально-этический императив коллективной жизни людей и политического устройства общества.

Рассмотрим вначале общие представления об истине и справедливости и основное положение о различии между этими понятиями. В дальнейшем подробно будет проанализировано каждое из данных двух понятий.

«Справедливость, — как определяет это понятие А. А. Гусейнов, — общая нравственная санкция совместной жизни людей, рассмотренной по преимуществу под углом зрения сталкивающихся желаний, интересов, обязанностей; способ обоснования и распределения между индивидами выгод и тягот их совместного существования в рамках единого социального пространства»<sup>1</sup>.

Достоинство этого определения в его простоте и в подчеркивании социального характера справедливости. Важность соединения этих двух черт справедливости станет очевидной при обсуждении уже *социальной справедливости*.

Сущность различия между истиной и справедливостью состоит, прежде всего, в том, что истинное высказывание говорит о том, что «есть», в то время как

---

<sup>1</sup> Гусейнов А. А. Справедливость // Философия. Энциклопедический словарь. М.; 2004; 2006. Под редакцией д. филос. н. А. А. Ивина. С. 816.



высказывание о справедливости говорит о том, что «должно быть». Первое высказывание представляет утверждение о существующей ситуации, второе является оценкой или какой-то разновидностью оценки (нормой, обещанием, декларацией и т. п.).

Можно сказать, что истина всегда представляет собой описание, в то время как утверждение о справедливости (добре) обязательно является оценкой, т. е. положением о том, что не имеет места в реальности, но должно быть.

Иногда говорят, что понятия истины и справедливости объединяются в понятие *правды*. Что конкретно означает такое объединение и к чему оно, собственно, ведет? Понять это трудно. Кажется, что это не более, чем игра словами, которая ни к чему новому не ведет. Она не указывает никакого направления дальнейшего исследования связей истины со справедливостью. К тому же правду нередко считают синонимом «справедливости». В русском переводе Библии словом «правда» переведен древнегреческий термин «дике», близкий по значению к слову «справедливость». Аналогичным образом использовалось слово «правда» при именовании сводов законов (например, «Русская правда», или «Древнейшая правда»). От этого смысла происходит и слово «праведник».

### **Социальная справедливость**

*Социальная справедливость* — один из распространенных общественных идеалов. Его конкретное содержание, а также название, менялось на протяжении истории, будучи всегда связанным с определенной идеологией.

Согласно современным представлениям, реализация принципа социальной справедливости на практике включает:

- равенство всех граждан перед законом;
- обеспечение гарантий жизнедеятельности человека;
- высокий уровень социальной защищенности.

В частности, осуществление принципа социальной справедливости должно включать в себя:

- обеспечение работой каждого работоспособного;
- достойную зарплату;
- социальное обеспечение детей-сирот и инвалидов;
- свободный доступ граждан к образованию, здравоохранению, культуре, спорту и т. д.

Справедливость является важнейшей категорией социально-философской мысли, морального, правового и политического сознания.

Иными словами говоря, истина — это то, что существует в реальном мире. Справедливость — понятие о должном, содержащее в себе соответствие деяния и воздаяния.

Понятие социальной справедливости вызывает широкие споры.

Многие авторы считают это понятие внутренне противоречивым и неприемлемым. В частности, согласно Ф. А. Хайеку определение «социальный» приложимо ко всему, что связано с уменьшением или устранением различий в доходах. На этом основании Хайек считает слово «социальный» противоречивым<sup>1</sup>. «Прилагательное «социальное» ... вероятно стало самым бестолковым выражением во всей нашей моральной и политической лексике, — пишет Хайек. — Оно все чаще выступает в роли слова «благое» при обозначении всего высоконравственного. Всякий призыв быть «социальным» есть подталкивание нас к еще одному

---

<sup>1</sup> *Hayek A. F. The Fatal Conceit: The Errors of Socialism. M.: Novosti. 1992. S. 8.*

шагу в сторону «социальной справедливости» социализма. В итоге употребление термина «социальный» практически становится тем же самым, что и призыв к «распределительной справедливости». А между тем это несовместимо с конкурентным рыночным порядком, а также с ростом и поддержанием существующей численности населения и достигнутого уровня богатства. В общем, из-за подобного рода ошибок люди стали называть «социальным» («общественным») то, что является главной помехой для самого поддержания жизни «общества». В сущности, «социальное» следовало бы именовать «антисоциальным»<sup>1</sup>.

Хайек считает невозможным субъективное распределение результатов труда на основе затраченных работником усилий: «Никому не под силу то, что под силу рынку: устанавливать значение индивидуального вклада в совокупный продукт»<sup>2</sup>.

Ученик Хайека, М. Фридман критикует понятие социальной справедливости с точки зрения *свободы*. Подоходный налог, полагает он, носит вовсе не добровольный, а принудительный характер. Во-вторых, этот налог снижает стимулы к труду, что, в свою очередь, снижает общее благосостояние общества. Фридман также резко противопоставляет справедливость и свободу. «Я не сторонник справедливости. Я сторонник свободы, а свобода и справедливость — это не одно и то же. Справедливость подразумевает, что некто будет оценивать что справедливо, а что — нет»<sup>3</sup>.

Существуют и другие позиции, с точки зрения которых подвергается критике понятие социальной справедливости.

---

<sup>1</sup> Хайек Ф. А. Ibid., P. 73.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Fridman M. Is capitalism humane? M.: 2005. S. 78.

Иногда понятие социальной справедливости относят к *общечеловеческим идеалам*. Такое расширительное истолкование социальной справедливости должно иметь в виду, что социальная справедливость может являться объектом критики со многих точек зрения и что она меняет свое значение в ходе развития общества. Нет никаких оснований рассматривать справедливость, как это иногда делалось в древности, как внутренний принцип существования природы, как физический, космический порядок, отразившийся в социальном порядке.

Что касается развития чувства справедливости, иногда утверждается, что социальная справедливость сформировалась на генетическом уровне в процессе племенного развития человека. Ее задача — предоставлять «справедливым племенам» преимущества в выживании. Доводов в поддержку этой гипотезы нет. Сама она не является достаточно ясной. Какие племена следует считать «более справедливыми», чем другие? Ответа на этот вопрос нет.

Таким образом, социальная справедливость является довольно неясным понятием. Это, конечно, не уменьшает важности данного понятия.

## **2. Справедливость и человеческая деятельность**

Нет, пожалуй, такой области человеческих отношений, где не вставал бы вопрос об их справедливости или несправедливости. Редко чего добиваются с такой настойчивостью, как справедливости. И наиболее частые и горькие обиды — это обиды на нарушенную, ущемленную справедливость. Крайние случаи несправедливости не зря называются «вопиющей несправедливостью». О них говорят в полный голос, в надежде, что другие поймут и поддержат; на неразделенную же

любовь или уходящую славу жалуются только вполголоса. Поиски справедливости обычно соединяют людей, тогда как власть или слава чаще их разъединяют. Стремиться к справедливости — достойно, но это не всегда так со стремлением к власти или к взаимности в любви.

Еще Сократ высказывал убеждение, что нельзя ставить ничего выше справедливости — ни детей, ни жизнь, ни что-либо еще. Но уже Аристотель замечал, что все люди высоко ценят справедливость, но каждый понимает ее по-своему.

В чем источник особой чуткости человека к справедливости и особой горечи обид на несправедливость?

Есть основания предполагать, пишет Э. Фромм в книге «Бегство от свободы», что стремление к справедливости и истине является неотъемлемой чертой человеческой природы, хотя оно может подавляться и искажаться, так же как и стремление к свободе.

Фромм выводит страстную тягу к справедливости из анализа всей человеческой истории, как социальной, так и индивидуальной. История показывает, что для каждого бесправного идеи справедливости и истины важнейшее средство в борьбе за свою свободу и развитие. Большая часть человечества на протяжении его истории была вынуждена защищать себя от более сильных групп, подавлявших и эксплуатировавших ее; кроме того, каждый индивид проходит в детстве через период бессилия.

Американский психолог А. Маслоу, один из ведущих представителей так называемой гуманистической психологии, из всех многообразных ценностей, к которым стремится человек, выделяет бытийные ценности. К ним относятся истина, красота, добро древних, совершенство, простота, всесторонность и др.; в числе

ценностей бытия и справедливость. Эти ценности необходимы индивиду, чтобы самоактуализироваться, реализовать самого себя, погрузиться в живое и бескорыстное переживание и почувствовать себя целиком и полностью человеком. Подавление бытийных ценностей порой дает определенный тип патологий, тех заболеваний души, которые происходят, например, от постоянного проживания среди лжецов и потери доверия к людям. Самоактуализирующиеся люди, все без исключения, вовлечены в какое-то дело, во что-то находящееся вне них самих. Они преданы этому делу, оно является чем-то ценным для них — это своего рода призвание, в старом, проповедническом смысле слова. Они занимаются чем-то, что является для них призванием судьбы и что они любят так, что для них исчезает разделение на «труд» и «радости». Один посвящает свою жизнь закону, другой — справедливости, еще кто-то красоте или истине. Не все люди стремятся полностью реализовать самих себя, некоторые совершенно запутались в проблемах ценностей и ориентиров своей жизни. Но в каждом человеке живет внутренняя, хотя и не всегда полностью осознаваемая им нужда в бытийных ценностях. «В некотором вполне определенном и эмпирическом смысле, — пишет Маслоу, — человеку необходимо жить в красоте, а не в уродстве, точно так же как ему необходима пища для голодного желудка или отдых для усталого тела. Я осмелюсь утверждать, что на самом деле эти бытийные ценности являются смыслом жизни для большинства людей, хотя многие даже не подразумевают, что они имеют эти потребности»<sup>1</sup>.

Маслоу, конечно, прав, что человек не ограничивается удовлетворением элементарных потребностей,

---

<sup>1</sup> Маслоу А. Самоактуализация // Психология личности. М., 1978. С. 111.

тем, что непосредственно требуется для выживания. Человек, так или иначе, стремится двигаться к пределам возможного совершенства, ищет высокие ценности, хочет заняться тем, чему он мог бы себя посвятить, что мог бы обожать, любить. У одних людей это стремление к «идеалу» проявляется ярче, чем у других, у некоторых, хотя и немногих, оно приобретает характер подвижничества. Но всякий человек в той или иной мере идеалист в классическом смысле этого слова: он имеет высокие ценности, ради которых готов жертвовать своими непосредственными выгодами. Особое значение среди этих ценностей имеют тесно связанные друг с другом истина и справедливость.

Высокую оценку стремлению к справедливости дает Ф. Ницше: «По истине никто не имеет больших прав на наше уважение, чем тот, кто хочет и может быть справедливым. Ибо в справедливости совмещаются и скрываются высшие и редчайшие добродетели как в море, принимающем и поглощающем в своей неизведанной глубине впадающие в него со всех сторон реки»<sup>1</sup>.

Ницше подчеркивает, что служение справедливости придает твердость и силу даже самому слабому человеку: «Рука справедливого, управомоченного творить суд, уже не дрожит больше, когда ей приходится держать весы правосудия; неумолимый к самому себе, кладет он гирию за гирей, взор его не омрачается, когда чаша весов поднимается и опускается, а голос его не звучит ни излишней суровостью, ни излишней мягкостью, когда он провозглашает приговор»<sup>2</sup>. Справедливость делает понятным и человечным стремление к истине; опирающаяся на истину справедливость заставляет с уважением относиться даже к самому суровому приговору. Если бы человек, говорит Ницше, был просто холод-

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Полное собрание сочинений. М., 1909. Т. 2. С. 129–130.

<sup>2</sup> Там же.

ным демоном познания, то он распространял бы вокруг себя ледяную атмосферу сверхчеловечески ужасного величия, которой мы должны были бы страшиться, а не почитать ее: но то, что он, оставаясь человеком, пытается от поверхностного сомнения подняться к строгой достоверности, от мягкой терпимости к императиву «ты должен», от редкой добродетели великодушия к редчайшей добродетели справедливости, — что он теперь имеет сходство с тем демоном, будучи, однако, с самого начала не чем иным как слабым человеком, — и, прежде всего, что он в каждый отдельный момент должен искупать на самом себе свою человечность и трагически изнемогать в стремлении к невозможной добродетели — все это ставит его на одинокую высоту как достойный экземпляр человеческой природы. Стремление к истине имеет свои корни в справедливости: человек должен желать истины «не как холодного самодовлеющего познания, а как упорядочивающего и карающего судьбы, он стремится к истине не как к эгоистическому предмету обладания для отдельного лица, но как к священному праву передвигать все грани эгоистических владений, — словом, к истине, как к вселенскому суду, а отнюдь не как к пойманной добыче и радости одинокого охотника»<sup>1</sup>.

Мысль Ницше, что стремление к справедливости является великой редкостью, нуждается в пояснении. Желание справедливости в человеческих отношениях высказывают, пожалуй, все. Во всяком случае, не припомнятся (за редким исключением, вроде римских императоров Нерона и Калигуллы) люди, которые говорили бы: «Это совершенно несправедливо, но я желаю, чтобы это было так». Многие стремятся к справедливости и готовы приложить определенные усилия, если

---

<sup>1</sup> Там же.



она оказывается нарушенной. Есть люди, страстно жаждущие справедливости и до глубины души оскорбляющиеся каждым случаем несправедливости. Совсем мало только тех, кто видел бы в отставании справедливости дело всей своей жизни, был бы таким же верным и признанным ее подвижником, каким бывают подвижники истины или красоты.

То, что справедливость вербует себе меньшее число искренних подвижников, чем, скажем, милосердие или великодушие, связано со многими причинами. Главная из них указана Аристотелем: разными людьми и группами людей справедливость понимается по-разному. Или, как выражает эту мысль французский философ XVIII в. Ж. Ламетри, «нет ничего абсолютно справедливого, и нет ничего абсолютно несправедливого, в действительности ни справедливость: ни порок, ни величие, ни преступления не абсолютны... Признайте чистосердечно, что справедливым будет тот, кто, так сказать, измеряет справедливость весом общественного интереса; в свою очередь философы согласятся с вами (когда они отрицали это?), что всякий поступок относительно справедлив или несправедлив...»<sup>1</sup>.

### 3. Справедливость как ценность

Справедливость является одной из наиболее важных ценностей человеческой жизни и деятельности.

Философия не случайно много говорит не только об истине, но и о ценностях (оценках). Не противопоставлять истину и ценность (оценки) — это все равно, что говорить о сыром, нигде не упоминая вареное, или говорить о высоком, не принимая во внимание низкое.

Не случайно в философии имеется особый раздел — *философия ценностей*, или аксиология. Некоторые

---

<sup>1</sup> Ламетри Ж. О. Соч. М., 1983. С. 433.

ключевые проблемы аксиологии и сейчас, определенно, нуждаются в прояснении. В числе этих проблем: определение понятия ценности; неустойчивость границы между сущим и должным; роль ценностей в научном познании и, прежде всего, в социальных и гуманитарных науках.

Человек не только *созерцающее*, но и *практическое, действующее существо*, опирающееся в процессе своей деятельности на принятые им цели, проекты, планы, идеалы, нормы, конвенции и др., которые являются эксплицитными или имплицитными оценками. Цель описания — сделать так, чтобы слова соответствовали миру, цель оценки — сделать так, чтобы мир отвечал словам. Истинно утверждение, соответствующее описываемой им ситуации. Позитивно ценной является ситуация, отвечающая предъявляемым к ней требованиям.

### Симулякр

Здесь можно вспомнить борьбу Платона с *симулякрами* — образами, не имеющими прообраза в реальном мире. Постмодернисты, в частности Ж. Бодрийяр, первоначально понимали их как «пустые формы», «псевдовещи». Лишь позднее Ж. Делез, метафорично назвавший симулякры «неподобными подобиями», определил основную цель философии Платона как борьбу с симулякрами. Согласно Платону, существуют копии-иконы и существуют также симулякры-фантазмы. Задача состоит в том, чтобы обеспечить победу копии над симулякром, подавить его, загнать на самое дно и не давать ему выйти на поверхность.

Выражаясь обычным языком, можно сказать, что все результаты воображения (образы) делятся на *репрезентативные образы* — представляющие то, что *есть* в реальности, и *нерепрезентативные образы* — образы того, чего нет в реальности, но что, как кажется художнику,

философу и т. д., *должно иметь место*. Репрезентативный, или, как его назвал Аристотель, *миметический*, образ подражает действительности. Нерепрезентативный, или немиметический образ (симулякр), говорит о явлении, которое еще не наступило и, возможно, никогда не наступит, но которому следовало бы иметь место. Симулякры являются образами в том же смысле, что и миметические образы: и те, и другие представляют собой не понятия, а эмоционально насыщенные картинки, обращенные в первую очередь не к разуму человека, а к его чувствам. Если существовать в смысле Платона, значит иметь свой прообраз в мире эйдосов, то симулякры действительно не должны существовать.

Делез прав: проблему симулякра, в самом деле, можно считать центральной в философии Платона. То, что не существует, но — по чьему-то разумению — должно было бы иметь место, следует, согласно Платону, исключить и из результатов воображения, и из самой жизни. Мир, по Платону, — это неизменное бытие, в нем нет становления. Коль скоро становление отсутствует, нужно исключить и то, что реально не существует, но должно было бы быть.

Два вывода из сказанного: аксиология как раздел философии берет свое начало не в XIX в., а еще в Античности; центральный вопрос аксиологии — это разграничение сущего и должного<sup>1</sup>.

### **Двойственные, описательно-оценочные высказывания**

Зыбкость и неустойчивость границы между сущим и должным с особой наглядностью демонстрирует ча-

---

<sup>1</sup> Хорошие примеры развития аксиологии от античности до наших дней содержатся в книге: История этических учений. Под общей редакцией А. А. Гусейнова. М.: 2003.

стое — можно сказать, обычное — употребление в языке двойственных, *описательно-оценочных утверждений*. В зависимости от ситуации своего использования они или описывают, или оценивают. Но нередко даже знание ситуации не позволяет с уверенностью сказать, какую из этих двух функций выполняет рассматриваемое утверждение. К описательно-оценочным выражениям относятся принципы морали, правила частной и общей практики, регулятивные принципы познания, научные законы и т. д.

Еще Сократ столкнулся с затруднением, связанным с возможностью и истинностной, и ценностной интерпретации одного и того же утверждения или рассуждения. На вопрос, может ли справедливый человек однажды совершить несправедливый поступок, он отвечал, что нет: если это произойдет, человек перестанет отвечать идее справедливого. А. Шестов писал по этому поводу: «Сократовское уверение, что с дурным не может приключиться ничего хорошего, а с хорошим ничего дурного — есть «пустая болтовня» и «поэтический образ», который он подобрал где-то на большой дороге или в еще худшем месте...»<sup>1</sup>.

О пословице «Пророк действительно пророчествует» Р. Карнап пишет, что она тавтологична, и потому не несет никакой информации<sup>2</sup>. Очевидно, это не так. В истинностной интерпретации пословица действительно является тавтологией. Но в ценностной интерпретации она выражает определенное требование к тому, кто именуется пророком: он должен прорицать. Сходным образом, афоризм «Турнирное счастье всегда на стороне призеров» является содержательно пустым в истинностном истолковании, но в ценностном истолковании он устанавливает важное условие успеха в турнире: везение.

---

<sup>1</sup> Шестов А. Скванный Перменид. Париж: 1927, с. 50–51.

<sup>2</sup> См.: Карнап Р. Философские основания физики. М.: 1971. С. 171.

Между полюсами чистых описаний и чистых оценок располагаются следующие типы описательно-оценочных утверждений:

— *акцентуированные*, или *оценочно окрашенные*, высказывания, имеющие главным образом описательное содержание, но функционирующие в системе определенных общих ценностей и несущие на себе их оттенки; хорошими примерами таких высказываний могут служить определения толковых словарей, правила грамматики (П. Ф. Стросон) и т. п.

— *научные законы*, не только описывающие и объясняющие некоторые совокупности фактов, но и служащие стандартами оценки других утверждений теории;

— *высказывания о тенденциях социального развития*, подводящие итог предшествующих стадий эволюции социальных явлений и структур и намечающие перспективу их дальнейшего развития;

— *правила частной человеческой практики*, обобщающие опыт деятельности в какой-то области и дающие на этой основе рекомендации, как оптимизировать данную деятельность (иногда такие правила имеют вид чистых описаний);

— *принципы морали* как правила определенной, хотя и весьма широкой, практики;

— *правила логики и математики*, являющиеся правилами всякой, или универсальной, практики и вместе с тем сохраняющие определенное описательное содержание, и, значит, известную претензию на истинность. Требование исключения ценностей из науки

В начале прошлого века М. Вебер выдвинул *требование свободы социологической и экономической науки от ценностей*. Обоснование его внешне было простым. Единственным критерием познания должна быть истина. Ценности вводятся в науку исследователем. Выражая

его субъективные пристрастия и установки, они искажают научную картину мира. Поэтому ученый должен четко осознавать ценности и нормы, привносимые им в процесс познания, и очищать от них окончательный его результат<sup>1</sup>.

Тезис свободы от ценностей получил широкий резонанс, особенно среди сторонников неопозитивизма. «Ценностные суждения, писал Р. Карнап, являются не более чем приказами, принимающими грамматическую форму, вводящую нас в заблуждение... Они не являются ни истинными, ни ложными. Они ничего не утверждают, и их невозможно ни доказать, ни опровергнуть»<sup>2</sup>. Как таковые ценностные суждения не имеют, конечно, никакого отношения к научному познанию. Наука вправе говорить о том, что *есть*, но не о том, что *должно быть*, и не о том, чему *лучше быть*. Она не может содержать ценностей и оценок.

Неопозитивистская идея, что включение оценочных элементов в науку является отступлением от идеала чистой науки, продолжает жить даже в условиях нынешнего упадка неопозитивизма.

Вместе с тем имеются многочисленные попытки как-то ослабить жесткий отказ от ценностей в научном познании и оправдать их правомерность если не во всех науках, то хотя бы в социальном познании. В частности, шведским экономистом Г. Мюрдалем был выдвинут известный постулат о допустимости в науках об обществе явных оценок: ученый вправе делать оценки, но он должен ясно отделять их от фактических утверждений. Мюрдаль писал: «Мы можем сделать наше мышление строго рациональным, но только

---

<sup>1</sup> См.: *Weber M.* Der Sinn der «Wertfreiheit» der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften // «Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre», Tübingen: 1951, S. 475–526.

<sup>2</sup> *Carnap R.* Philosophy and Logical Syntax. L.: 1935. P. 24–25.

путем выявления оценок, а не с помощью уклонения от них»<sup>1</sup>. Позднее Мюрдаль подчеркнул, что науки без оценок не бывает, и заметно расширил сферу, где неизбежны оценки. Постановка проблем, определение понятий, выбор моделей, отбор фактов — все это осуществляется на основании исходных установок исследователя. Крупные экономисты прошлого не были беспристрастными в своих оценках, но они сознательно занимали определенную позицию. Декларируемая объективность современных экономистов на проверку оказывается лишь иллюзией. Отказываясь открыто сформулировать свои исходные принципы, исследователь попадает под действие неявных предрассудков, т. е. удаляется от объективности.

Позиция Мюрдаля принимается многими: в естественных науках ценностей и, соответственно, оценок нет; социальная реальность вся проникнута идеологией, и поэтому ее познание невозможно без вынесения суждений оценочного характера; эти суждения должны формулироваться явно и их необходимо четко отделять от фактических, описательных утверждений. «Постулат Мюрдаля» нередко представляется как «оптимальная» позиция, не зависящая от исхода опора о роли ценностей и оценок в науке.

Очевидно, однако, что это и подобные ему «ослабления» неопозитивистской доктрины ничего не меняют в ее существе. Несомненна также утопичность постулата Мюрдаля. Ни одна реально существующая научная теория, включая и науки об обществе, не отроится так, чтобы утверждения оценочного или описательно-оценочного характера отделялись в ней сколько-нибудь ясно от чисто описательных утверждений.

---

<sup>1</sup> *Murdal G. An American Dilemma. N. Y.: 1947. P. 1064.*

## Ценности в социальных и гуманитарных науках

Обилие в науках об обществе неявных оценок и оценочно окрашенных утверждений заставляет обществоведа задумываться о ценностях на каждом этапе своего исследования. Социолог Ч. Миллс пишет: «Каждый обществовед всегда придерживается определенных ценностей, что косвенно отражается в его работе. Личные и общественные проблемы возникают там, где появляется угроза ожидаемым ценностям, и их нельзя четко сформулировать без признания существования этих ценностей»<sup>1</sup>. Не выраженная ясно морально-политическая позиция, заключает Миллс, гораздо больше влияет на результат, чем открытое обсуждение личной и профессиональной стратегии.

Если ценности — неотъемлемый элемент всякой деятельности, научное познание как специфическая форма деятельности не может быть свободным от них.

Представляется, что в естественных науках ценности играют роль строительных лесов, используемых при возведении научной теории. После ее создания, такие леса снимаются, и создается впечатление, что ценностей вообще нет в данных науках.

Иначе обстоит дело с социальными и гуманитарными науками. Они всегда, на каждом этапе развития своих теорий, содержат рекомендации, касающиеся человеческой деятельности. Экономическая наука, социология, политология, лингвистика, психология и т. п., перестроенные по образцу физики, в которой нет субъективных и потому ненадежных «оценок», практически бесполезны.

Действительная проблема наук, включающих явные или неявные оценочные утверждения (в частности,

---

<sup>1</sup> Миллс Ч. Социологическое воображение. М.: 2001. С. 202.



двойственные, описательно-оценочные высказывания), состоит в том, чтобы разработать *критерии обоснованности* и, значит, *объективности* такого рода утверждений и по возможности исключать необоснованные оценки.

Оценивание всегда субъективирует. Науки о культуре отстоят дальше от идеала объективности, чем науки о природе. Вместе с тем без оценочной субъективации и известного отхода от объективности невозможна деятельность человека по преобразованию мира.

Объективность описаний можно охарактеризовать как *степень приближения их к истине*. Объективность оценок связана с их *эффективностью*, являющейся аналогом истинности описательных утверждений и указывающей, в какой мере оценка способствует успеху предполагаемой деятельности. Эффективность устанавливается в ходе обоснования оценок и, прежде всего, — их *целевого обоснования*. Объективность оценок совершенно неправомерно отождествлять с их истинностью.

В эпистемологии Нового времени господствовало убеждение, что объективность, обоснованность и тем самым научность необходимо предполагают истинность, а утверждения, не допускающие квалификации в терминах истины и лжи, не могут быть ни объективными, ни обоснованными, ни научными. Данное убеждение было связано в первую очередь с тем, что под «наукой» имелись в виду, прежде всего, естественные науки. Социальные и гуманитарные науки считались всего лишь «преднауками», существенно отставшими в своем развитии от наук о природе.

Сведение объективности и обоснованности к истине опиралось на убеждение, что только истина, зависящая от устройства мира и потому не имеющая градаций и степеней, являющаяся вечной и неизменной, может быть надежным основанием для знания и действия. Там, где нет истины, нет и объективности, и все

является субъективным, неустойчивым и ненадежным. Все формы отражения действительности характеризовались в терминах истины: речь шла не только об «истинах науки», но и об «истинах морали» и даже об «истинах поэзии». Добро и красота оказывались в итоге частными случаями истины, ее «практическими» разновидностями.

Позитивисты требовали решительного исключения любого рода «оценок» из языка науки. Представители *философии жизни*, стоявшей в оппозиции позитивизму, подчеркивали важность «оценок» для процесса человеческой жизнедеятельности и неустранимость их из языка социальной философии и всех социальных наук.

Этот спор об «оценках» продолжается по инерции и сейчас. Однако очевидно, что если социальные и гуманитарные науки не будут содержать никаких рекомендаций, касающихся человеческой деятельности, целесообразность существования таких наук станет сомнительной.

#### **4. Смыслы справедливости**

Смысл, вкладываемый человеком в понятие справедливости, кажется ему чем-то само собой разумеющимся. На самом же деле он меняется не только от эпохи к эпохе, но и от одной социальной группы к другой. Справедливость греков и римлян находила справедливым рабство; справедливость буржуа времен Великой французской революции требовала устранения феодализма, объявленного несправедливым. Если справедливость до сих пор была почти ничем, то можно предположить, что она со временем должна стать всем, законом бытия и сознания человечества.

Наиболее раннее и простое понимание справедливости, сформировавшееся еще в первобытном обществе, — это понимание ее как *воздаяния*. «Слепая страсть

в следовании своей партии, своему господину, просто своему делу, — пишет Й. Хейзинга о Средних веках — была отчасти формой выражения твердого как камень и незыблемого, как скала чувства справедливости, свойственного человеку средневековья, формой выражения его непоколебимой уверенности в том, что всякое деяние требует конечного воздаяния. Это чувство справедливости все еще на три четверти оставалось языческим. И оно требовало отмщения»<sup>1</sup>. *Воздающая справедливость* («Око за око, зуб за зуб») сохранилась до сих пор, прежде всего в сознании замкнутых социальных групп, борющихся за свою монолитность и чистоту. Церковь пыталась смягчить обычай, проповедуя мир, кротость и всепрощение.

«Воздаяние и его соответствие поступку, — пишет Г. Гегель в «Философии религии», — есть священный принцип всякой справедливости, основа любого государственного устройства. Иисус же требует полного отказа от права, возвышения тем самым над всей сферой справедливости или несправедливости посредством любви, в которой вместе с правом исчезает и чувство неравенства, и возможность этого чувства, требующего установления равенства, т. е. исчезает ненависть к врагам»<sup>2</sup>.

Учение церкви, что проступок требует не кары, а искупления, что ударившему в левую щеку надо подставить правую, заметного успеха не имело. Когда перед государством вставала настоятельная необходимость применения суровых наказаний, случалось, что самые искренние верующие умоляли власти о самых жестоких мерах и испытывали глубокое внутреннее удовлетворение актами правосудия. Если согласиться с Гегелем, что справедливость как воздаяние забудется

---

<sup>1</sup> Хейзинга Й. Осень Средневековья. С. 24.

<sup>2</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия религии. В 2 т. М., 1976. Т. 1. С. 113.

только с исчезновением государства и стоящего у него на службе права, то придется сказать, что это случится очень нескоро, если вообще когда-либо произойдет.

Более высокой формой является *распределительная справедливость*, говорящая о мере равенства (и, соответственно, неравенства) в жизненном положении разных социальных групп. Справедливость как *равенство* имеет, конечно, конкретно-исторический характер: в разные эпохи люди сравниваются (и оказываются равными или же неравными) по разным основаниям. В феодальном обществе люди были равны лишь в смысле происхождения от общего бога; феодалы строились в иерархию в зависимости от благородства их происхождения и резко противопоставлялись другим слоям общества. Несправедливым считалось лишь неоправданно жестокое обращение с подданными. В капиталистическом обществе равенство людей является уже более широким и включает, в частности, равенство перед законом и «равенство возможностей».

## 5. Формальное понятие справедливости

Изменение представлений о справедливости от эпохи к эпохе выдвигает важный вопрос: существует ли *общее понятие справедливости*, применимое во все времена и ко всем социальным группам?

На этот вопрос можно ответить утвердительно, только допустив, что определение справедливости должно включать какие-то переменные факторы, меняющие свое значение от периода к периоду и от одной группы к другой.

Такая *формальная*, или *абстрактная*, *справедливость* может быть определена просто: каждый человек, относящийся к какой-то группе, должен трактоваться как равный любому другому представителю этой группы.

Если бы, к примеру, речь шла о дворянах, рассматриваемых только в этом качестве, то несправедливо было бы отдавать предпочтение одному дворянину перед другим. Если речь идет о пассажирах общественного транспорта без учета каких-либо дальнейших их различий, то каждого из них справедливо трактовать как равного любому другому.

Понятно, что это именно формальное, то есть лишенное конкретного содержания, истолкование справедливости. Оно не дает никакого критерия, по которому люди могут или должны соединяться в группы и, значит, трактоваться одинаково. Скажем, те же пассажиры во всем равны лишь до тех пор, пока они берутся только в качестве пассажиров. Но их «одинаковость» исчезает, как только принимается во внимание, что среди них есть люди разного возраста, инвалиды и здоровые, женщины и мужчины, взрослые и дети и т. д.

## 6. Принципы справедливости

В самом общем смысле справедливость — это воздаяние каждому в соответствии с тем, что ему надлежит.

Уже Аристотель выделял два вида справедливости:

1) *уравнительная справедливость* относится к отношениям равноправных людей по поводу предметов («равным — за равное»); она относится непосредственно не к людям, а к их действиям, и требует равенства (эквивалентности) труда и оплаты, ценности вещи и ее цены, вреда и его возмещения;

2) *распределительная справедливость* требует пропорциональности в отношении к людям согласно тому или иному критерию («равное — равным, неравное — неравным»), «каждому свое».

*Уравнительная справедливость* является специфическим принципом частного права. *Распределительная спра-*

*ведливость* — принцип публичного права, являющегося совокупностью правил государства как организации.

Требования уравнительной и распределительной справедливости являются формальными в том смысле, что они не определяют, кого следует считать равным или отличающимся, и, не указывая на то, какие правила к кому применять. Различные ответы на эти вопросы дают *принципы справедливости*. Они дополняют формальное понятие справедливости содержательными требованиями и ценностями.

По каким основаниям люди объединяются в группы, в рамках которых следует относиться одинаково («справедливо») к каждому, кто входит в группу? Ответить на этот вопрос не просто.

Можно лишь сказать, что из истории известны следующие принципы справедливого распределения.

«*Каждому — одинаково*». С этой точки зрения, все рассматриваемые люди должны считаться одинаковыми, независимо от того, молодые они или старые, прославленные или безвестные, белые или черные и т. д. Так уравнивает, пожалуй, только смерть, превращающая в ничто и возраст и известность, и цвет кожи и т. п. Но даже она не приносит полного «уравнивания». Об умерших принято, к примеру, говорить или хорошее, или ничего; но и в этом аспекте они не всегда равны: о некоторых из них, даже спустя десятилетия после их смерти, высказываются очень скверно.

«*Каждому по его заслугам*». Справедливость, опирающаяся на этот принцип, не требует полного равенства, но в чем состоит мера заслуг, если эта мера должна быть приложимой к рабочему и писателю, актеру и политике, домохозяйке и нобелевскому лауреату?

«*Каждому по труду*». При всей важности этого принципа в жизни общества, нужно признать, что последовательное его проведение связано со многими трудностями.

Как сопоставить труд рабочего и инженера, официанта и писателя, художника-реалиста и художника-авангардиста?

*«Каждому по его нужде».* Здесь принимаются во внимание уже не заслуги или затраченный труд, а степень удовлетворения самых настоятельных нужд, самых неотложных потребностей. Справедливо прежде почувствовать тому, у кого жидок суп, а не тому, у кого мелок жемчуг; из двух тонущих справедливее спасать первым того, кто плохо плавает, а не того, кто имеет больше наград.

*«Каждому по его статусу».* Это явно аристократическая формула справедливости, делящая людей на категории и требующая особого подхода к каждой из них. Как говорили в Древнем Риме: «Что позволено Юпитеру, то не позволено быку». В античности по-разному трактовались свободный человек и раб, коренной житель и иностранец. Нельзя, однако, сказать, что эта формула полностью принадлежит прошлому.

Очевидно, что существуют и другие принципы, ориентируясь на которые выносятся суждения справедливости. Понятно также, что принцип «каждому по труду», хотя и играет ведущую роль в рассуждениях о социальной справедливости, не является единственным. Во внимание принимается то, что все люди — как примерные труженики, так и бездельники — в определенном смысле равны и было бы несправедливо относиться к ним по-разному (например, в случае болезни или стихийного бедствия), и то, что у разных людей разные прошлые заслуги; и то, что острая нужда, настигшая человека, может заставить забыть о его трудовой биографии; и то, что статус человека, его «социальная роль», даже когда она играет им из рук вон плохо, сказывается на тех благах, которыми он имеет право пользоваться, и т. д.

Но уже простое перечисление разнородных, а иногда и просто несовместимых принципов, на основе которых выносится суждение о справедливости, показывает, что решение вопроса о должном воздаянии лишь в редких случаях оказывается простым и способно удовлетворить всех. Если взять наугад двух спорящих, можно почти с уверенностью сказать, что если даже они разделяют общее представление о справедливости, они апеллируют к разным его конкретизациям. Один, допустим, требует вознаграждения по заслугам, а другой — по острой нужде, или один ссылается на статус, а другой — на равенство всех людей и т. д. Каждый из спорящих по-своему прав, но их позиции несовместимы. В таких ситуациях взаимные уступки и достижение взаимоприемлемого компромиссного решения оказывается, в сущности, единственным выходом.

Известный американский политический философ Дж. Ролз в своей основополагающей работе «Теория справедливости» формулирует два основных принципа справедливости<sup>1</sup>:

1) каждый человек должен иметь равные права в отношении наиболее широкого спектра основных свобод, совместимого с подобными свободами для других;

2) социальные и экономические различия должны быть устроены так, чтобы:

а) наибольшие преимущества от них получали бы наименее привилегированные члены общества в соответствии с *принципом ответственности перед будущими поколениями* и *принципом справедливого неравенства*,

б) доступ к рабочим местам и государственным должностям должен быть открыт для всех на основе равенства возможностей.

---

<sup>1</sup> См.: Ролз Дж. Теория справедливости. М. 2001. С. 179.



Книга Ролза обсуждается уже несколько десятилетий, но обоснования выдвигаемых им «принципов справедливости» так никому и не удалось найти. Нет уверенности также в том, что эффективную теорию справедливости действительно удастся обосновать с помощью двух указанных Ролзом простых принципов справедливости. Сам Ролз эту задачу уже не пытается решить. Создается впечатление, что предлагаемые им принципы просто не достаточно ясны, чтобы попытаться вывести из них содержательную и полную теорию справедливости.

Ницше видел корни стремления к истине в справедливости. Это верно, однако, лишь отчасти. Истина притягивает, как правило, не сама по себе (чаще всего она слишком абстрактна и холодна для этого), а как средство, нивелирующее субъективные склонности и пристрастия, умеряющее эгоизм и уравнивающее людей и тем самым приближающее к справедливости. Но нередко также случаи, когда сама справедливость оказывается лишь средством установления и упрочения истины. В дискуссии, в суде и во многих других ситуациях столкновения интересов равенство состязющихся сторон, справедливая оценка выдвигаемых ими доводов является необходимой гарантией поиска истины. Установление справедливости предполагает уважительное отношение к истине, но, в свою очередь, поиски истины становятся малоэффективными при отсутствии какой-то меры справедливости. Цель и средство ее достижения здесь, как и во многих других случаях могут меняться местами. Это не означает, конечно, что человек, стремящийся к справедливости, непременно любит также истину, или наоборот.

В стремлении к справедливости соединяются социальное и личностное, рассудочное и эмоциональное, с явным преимуществом, однако, социального и рассу-

дочного. Человек, любящий своих детей, сохраняет свое чувство, даже когда попадает в совсем иную среду и сам становится во многом другим; никакие доводы разума обычно не способны убедить отца, а тем более мать, что следует отказаться от своего чувства любви и привязанности к детям. Иначе в случае любви к справедливости. Новая среда может навязать человеку совсем иное представление о справедливости, чем то, которого он придерживался ранее; человека, отстаивающего свое понимание справедливости, можно попытаться переубедить, вскрывая противоречивость его рассуждений или приводя новые факты.

Любой вид привязанности, склонности или привычки может сыграть свою роль в оживлении стремления к справедливости или послужить тем основанием, в опоре на которое выносятся суждения о справедливости. Тем не менее, в стремлении к справедливости есть собственное, независимое содержание, не позволяющее свести ее ни к какому другому виду стремления, включая стремление к истине, красоте или добру.

Современная Россия переживает сейчас переход от коммунистического устройства общества к демократической системе. В этих условиях понятие справедливости приобретает особую важность: новое общество, формирующееся сейчас у нас в стране, должно быть, прежде всего, *справедливым обществом*, притом справедливым в том смысле, в каком не являлось справедливым российское общество ни на каком из предшествующих этапов своего развития. Можно сказать, «Новая Россия — это, прежде всего справедливая страна». Все остальные характеристики формирующейся новой России, такие как обеспеченность ее населения, его образованность и т. п., являются вторичными.

## Глава 10.

# РЕЛИГИЯ И РЕЛИГИОЗНОЕ ПОЗНАНИЕ МИРА

### 1. Возникновение религии

Особый интерес для социальной эпистемологии представляет религиозное познание мира. Оно принципиально отлично от обычного познания. Последнее отправляется от опыта, религиозное познание исходит из Откровения, не придавая опыту сколько-нибудь важного значения. Результаты обычного познания лишены примеси чувств и в принципе доступны каждому, «истины религии» насквозь чувственны и могут постигаться во всей их глубине только верующими. Если целью обычного познания является, как принято считать, истина, то главная задача религиозного познания — спасение.

Религия (от лат. *religio* — благочестие, святыня, предмет культа) представляет собой одно из наиболее грандиозных произведений коллективного творчества. Она десятки тысячелетий служила человеку и обществу надежным средством решения самых важных их жизненных проблем. Есть основания думать, что это будет продолжаться еще достаточно долго.

Истоки религии обычно выводят из мироощущения первобытных людей, которые, испытывая чувство страха перед грозными стихиями природы, стремились предотвратить их губительное вмешательство особыми магическими действиями и ритуалами. Но человеческое сознание возникает лишь в обществе. Поэтому выяснение происхождения религии предполагает выявление ее надличностных, социально-онтологических корней.

Начало человеческой истории образуют род и племя. Для своего выживания такие внеприродные анклавы должны были обладать способностью гармонизировать — хотя бы в воображении — катастрофическое воздействие природы, «очеловечивать» внешний хаос. Именно это противостояние стихийности социальной упорядоченности и упорядоченности природы составило социально-природную основу удвоения реальности, разделения ее на земной и небесный миры. Оно обусловило появление религиозно-магических действий и постепенно выделяющихся из них представлений об ином, «сверхъестественном» мире. Выживание древних человеческих социальных «организмов» требовало так или иначе согласованного поведения их членов, которое достигалось обычаями, традициями, жесткой системой правил и табу. Позже, когда складывается личностное сознание и поведение людей становится более целенаправленным, возрастает регулятивная роль общих предписаний, которые индивид применяет с учетом конкретной ситуации. Возникает необходимость в идеалах и ценностях, способных сделать мучительные разрывы, образующиеся в сознании смертного человека — синтеза плоти и духа, «времени и вечности». Это могло быть достигнуто лишь путем постулирования «иной», высшей реальности, нетленных ценностей, идеалов, превосходящих мироощущение конечного индивида и составляющих, по знаменитому выражению П. Тиллиха, его «предельную заботу», лишь введением в ткань культуры понятия Абсолюта и идеи бессмертия. Именно эта объективная потребность и лежит в основе возникновения религии.

Представление о всемогущем Боге или богах, о вечной душе человека и загробном воздаянии — один из возможных способов решения фундаментальной проблемы жизни и смерти, которая лежит глубже

расхождения атеистов и верующих, а тем более — последователей различных религиозных конфессий.

Наиболее ранними формами религии были параллельно возникавшие и связанные между собой *магия* — система ритуальных обрядов, призванных воздействовать на сверхъестественные силы, *фетишизм*, наделявший сверхъестественными свойствами различные физические предметы, *тотемизм* — вера в сверхъестественную связь человеческого сообщества с конкретным животным-«прародителем», *анимизм* — представления о «духах» как природных явлений, так и самих людей. Это была эпоха многобожия (политеизма), или язычества, эпоха господства мифологии как наиболее древнего способа гармонизации, «очеловечивания» мирового хаоса. Разложение первобытно-общинного строя сопровождалось слиянием родов, племен в народы и государства, при этом в сложном пантеоне объединялись и их религии со своими местными богами. Так обстояло дело в Древнем Египте, Вавилонии, Греции, Риме и других рабовладельческих и раннефеодальных государствах. Многие из таких религий сохранились и сегодня: индуизм, даосизм, синтоизм, зороастризм, джайнизм, не говоря уже о многообразных видах неоязычества. Этот же процесс приводит к появлению *теистических религий*, предполагающих Бога — иудаизма, христианства, ислама. Позже некоторые из них формируются в три *наднациональные*, или *мировые*, религии: буддизм (V–VI вв. до н. э.), христианство (I в.) и ислам (VII в.). Каждая из мировых религий объединяет людей независимо от их этнической, социальной и политической принадлежности. Эта установка ясно выражена в Новом Завете: «...нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос».

В эпоху Средневековья христианство доминировало в массовом европейском сознании. Для человека той поры вера в Бога была высшей истиной, основой понимания мира, определявшей повседневное поведение. Поэтому теология имела приоритетный статус в культуре. В ее рамках совершалось становление и постепенное обособление философии, науки, этики, искусства. Именно христианство закрепляло социально-политическое и духовное единство западной цивилизации, не случайно именуемой «христианской». Христианство зафиксировало и обобщило богатейший жизненный опыт людей, стремившихся жить «во Христе», закрепив систему идей, мыслительных навыков, духовных процедур, обрядов, которые стали универсальными духовными ценностями. В числе этих ценностей: конечное торжество справедливости, наказуемость даже мысленных преступлений, постоянная готовность к бескомпромиссной исповеди, чувство ответственности за судьбы людей, доброта, любовь и т. п.

## **2. Определение религии**

Определение религии является сложной проблемой уже потому, что не существует единого определения, приемлемого и для светских, и для религиозных авторов.

Со светской точки зрения религия — это особое мироощущение, моральные нормы и тип поведения, основанные на вере в существование сверхъестественного мира или сверхъестественных существ — Бога или богов, определяющих судьбы людей, а также совокупность специфических действий (религиозный культ), обеспечивающих связь человека со сверхъестественными силами, и соответствующие (церковные) объединения и сообщества.

Авторам религиозных сочинений подобное определение кажется в принципе неприемлемым, поскольку оно внешнее, чисто формальное. Для убежденного христианина религия — основа всей духовной жизни, его высшая, предельная забота, а именно реальная и постоянная связь, единение с Богом, обеспечивающее человеку бессмертие. Поскольку в христианстве существует множество различных объединений верующих (конфессий), в каждой из них есть свое представление о религии, кажущееся единственно истинным и дающим спасение.

Расхождения между светскими и религиозными людьми в понимании религии становятся еще более существенными, если выйти за рамки *теизма* — религиозно-философского учения, считающего бога абсолютной бесконечной личностью, стоящей над миром и человеком. В бесконечном множестве культурных явлений, именуемых религиозными, различные черты религии играют неодинаковую роль, а некоторые и вовсе отсутствуют. Например, в буддизме и конфуцианстве понятие бога вообще отсутствует, в исламе нет церкви<sup>1</sup> и т. д. Вряд ли возможно найти одинаково содержательные характеристики верований первобытного человека и современных религиозных представлений. Сверх того, для верующего религия является чем-то большим, чем совокупность отдельных составных элементов, которые фиксируются «теоретиками» церкви (теологами) и тем более ее оппонентами. Самым важным является личное, внутреннее переживание Бога, в котором подобные элементы только и обретают свой специфически религиозный, отличающийся от светского смысл.

---

<sup>1</sup> Мечеть по культовым функциям сходна с христианской часовней.

### 3. Структура религии

Всякая религия включает: определенную *систему утверждений* (кредо), составляющую в религиозные эпохи ядро господствующего мировоззрения;

- регламентацию *способов поведения*, и в частности группового поведения при выполнении религиозных обрядов;
- особый *язык*, проникающий и во все другие сферы повседневной коммуникации людей;
- определенные *эмоциональные установки*, способные придавать особую окраску всей эмоциональной жизни верующих.

Религия предлагает также решения всех сложных проблем человеческого существования: смысл человеческой жизни, предназначение страданий, смерти, любви и т. д. Начиная с истоков человеческой истории, религия является одним из наиболее эффективных средств социализации индивида. Особая сила религии как средства социализации человека, превращения индивида в полноценного члена общества, вызвана тем, что боги (или бог в монотеистических религиях) постоянно держат человека в своем поле зрения. Даже оставаясь один, человек помнит, что есть инстанция, способная оценить его поведение и наказать его, если он отступает от системы норм и правил, поддерживаемой религией. Не только любые поступки, но даже все мысли и намерения человека, скрытые от окружающих его людей, не являются тайной для божества. В этом смысле религия подобна совести человека, не оставляющей его ни на одну, свободную ото сна минуту. Угрызения совести — это то, от чего человеку труднее всего избавиться.

Значение религии как одного из важных механизмов упрочнения общества стало заметно падать только с формированием капитализма. Капитализм является



светским обществом, придерживающимся принципа свободы совести. Крайние формы социализма, утвердившиеся в XX в., атеистичны по своей сути, причем воинственно атеистичны.

Сами они являются, можно сказать, постиндустриальными аналогами религии и поэтому не могут допустить, чтобы религия конкурировала с ними в сфере мировоззрения, идеологии, характерных форм групповой деятельности, в эмоциональной сфере индивидов и т. д.

## Бог

Понятие «бога» очень трудно, если вообще возможно, определить так, чтобы оно включило в себя все значения этого слова и его эквивалентов в разных языках и в разных религиях. Даже наиболее употребительное и самое общее определение бога как сверхчеловеческого или сверхприродного существа, управляющего миром, не является вполне корректным. Слово «сверхчеловеческое» неприменимо к почитанию обожествленных римских императоров, «сверхприродное» — к отождествлению бога с природой (пантеизм). На основании библейских представлений о Боге в первые века христианства был сформулирован принцип, согласно которому Бог — неизреченен, неведом (т. е. не до конца умопостижаем), невидим, непостижим. В христианстве Бог является также всезнающим и всемогущим. По библейским текстам он не только царствует над всем миром, но и пребывает повсюду. С богами в древних религиях и с единым Богом христианского Ветхого Завета люди находятся приблизительно в одних и тех же отношениях: во-первых, им поклоняются, а во-вторых, просят о помощи и защите, но в то же время боятся. Наконец, им жалуются на трудности жизни, находя в боге источник утешения, молятся и обещают

следовать в жизни тем или иным выдвинутым им принципам или правилам.

В отношениях между человеком и божественной силой главную роль играют молитва и благочестие, которые, разумеется, далеко не всегда имеют форму христианской морали. Сходство между языческими верованиями самых разных народов и библейским представлением о Боге, которое затем перейдет в Коран, дает некоторое основание говорить о религии как об общечеловеческом феномене, который, по-разному преломляясь в разных культурах, в главных чертах остается неизменным. Библейское представление о Боге легло в основу доказательств его бытия, поисками которых начала заниматься философская мысль в Средние века. Впервые эта проблема была сформулирована в XI в. Ансельмом Кентерберийским. В XIX–XX вв. бурное развитие естественных наук повлияло на традиционные представления о Боге, в особенности после Ницше, заявившего, что «Бог умер», т. е. перестал играть какую-либо роль в жизни человечества. Дж. С. Милль выдвинул идею, что Бог хочет добра, но ограничен в своем могуществе. Ее развил американский философ Э. Брайтман, считавший, что существующее в мире зло есть некая «данность», в условиях которой вынужден действовать Бог, могущество которого, естественно, уже не беспредельно.

В XX в. М. Бубер, вернувший религиозную мысль к чисто библейским основам, выдвинул тезис, согласно которому Бог — это всегда Ты, которое ни при каких обстоятельствах не может превратиться в Он. Эта концепция не случайно появляется именно в то время, когда Новый Завет становится объектом пристальнейшего изучения для филологов, богословов и философов. Была выдвинута также идея, что доказательства бытия бога самим своим появлением свидетельствуют

о кризисе в религиозном сознании. Единственным путем реального, жизненного познания бога остается религиозный опыт, религиозная жажда. Вера предполагает в качестве своего объекта и источника *тайну*, а не самого по себе бога. Это важно для современного понимания такой идиомы, как «всемогущество Божие», которое может быть обнаружено не глазами стороннего наблюдателя, какими пытались быть Мишель или Брайтман, но только в измерении личных отношений между Я и Ты, человека и Бога.

#### 4. Религиозные объединения

Все религиозные объединения, или сообщества, характеризуются ясно выраженной и весьма жесткой структурой. Она включает свои «верх» и «низ» и предполагает четкий водораздел между ними. Ее общая ориентация является подчеркнуто умозрительной, спекулятивной: верх, ориентированный на небесный мир, полностью определяет низ, представляющий реальный (земной) мир. Верх включает три взаимосвязанные части: *разумную, чувственную и деятельностную*, которыми задаются стиль мышления, формы чувства и деятельности верующих. В частности, в западном средневековом обществе земному миру мыслей, действий и чувств людей как низу противостоит верх, разумная часть которого включает откровение, чувственная — сыновнюю любовь к Богу и деятельностная — беспрекословное исполнение всего того, что предписано им. Отношение индивидов, составляющих низ жесткой структуры, к трем частям ее верха можно самым общим образом охарактеризовать как веру в то, что утверждается в разумной части верха, любовь к чувственной его части и безусловное повиновение предписаниям деятельностной части. Отношение, связывающее индивидов низа — это отношение их равенства между собой

относительно верха. Таким образом, отношение низа к верху укладывается в триаду: вера в Бога — (сыновняя) любовь к нему — (сыновнее) повиновение ему. Отношение верха к низу представляет собой триаду: просветление (откровение) Богом человека — (отеческая) любовь Бога к человеку — (отеческая) забота Бога о человеке.

Религиозное сообщество, строящееся на основе жесткой структуры, всегда является объединением людей, провозглашающим в качестве основной ценности *равенство* входящих в него индивидов. Однако это не равенство их в обычной, земной жизни, а равенство в отношении небесного мира. Например, в Средние века люди не являются равными ни в отношении собственности, ни в отношении власти, и они не ставят перед собою цель установить равенство в земной жизни. Но уже при жизни они равны перед Богом и будут равны в предстоящей небесной жизни. Средневекового человека это вполне удовлетворяет. Общество, строящееся на основе жесткой структуры, — это не только общество равных (в указанном смысле) индивидов, но и *оптимистическое, жизнерадостное и уверенное* в себе общество. Оно отличается устремленностью к «прекрасному будущему миру», яркостью и остротой жизни, мечтой о подвиге во имя будущего, идеальным образом жизни. В то же время это общество, перегруженное идеалами доблести и служения высшим, надындивидуальным целям, равнодушное к личности и ее правам, к материальному благополучию, настороженно относящееся к остальному миру, мечтающее навязать ему свой стиль жизни и мышления. В богословской теории, пишет историк А. Я. Гуревич, Град земной и Град небесный максимально разведены; в популярной же литературе о чудесах они, напротив, чрезвычайно сближены, постоянно соприкасаются между собой и всячески общаются.

Возможно, например, посещение того света, возможен и возврат из него сюда, на землю, и смерть может оказаться лишь сном. Путь в мир иной иногда оказывается открытым в обоих направлениях<sup>1</sup>.

Святые принадлежат сразу обоим мирам, поскольку уже при жизни являются «гражданами» небесных сфер. Христос внезапно сходит с алтаря или обнаруживается в святом причастии в своем физическом облике. Он, как и его мать или апостолы, в любой момент может посетить живых, принести им утешение и обещание загробного блаженства либо сделать выговор, отчитать, а то и прибить, лишить жизни. Полное разделение двух миров сделало бы небесный мир чрезмерно абстрактным и схематичным, лишенным всякого чувственного содержания и всякой притягательности.

## 5. Религиозный образ жизни

Далее рассматриваются некоторые характерные особенности чувств и действий представителей религиозных сообществ, и, прежде всего, *энтузиазм* и *страх*, постоянно испытываемые ими, их склонность к легковерию и др.

Религиозное сообщество — объединение людей, ставящих перед собой глобальную религиозную цель и живущее не только в настоящем, но и в будущем. Если попытаться самым общим образом охарактеризовать его чувства, можно сказать, что это, с одной стороны, сообщество *веры* и *энтузиазма*, а с другой, *неуверенности* и *страха*, т. е. сообщество, одержимое явно противоречивыми чувствами. Энтузиазм проистекает, прежде всего, из ощущения каждодневного и неуклонного приближения «светлого будущего», непрерывно приближающегося перехода

---

<sup>1</sup> Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М.: Искусство, 1981. С. 318–319.

в совершенный «небесный» мир. Энтузиазм означает сильное воодушевление, душевный подъем, увлечение. «Энтузиазм» обычно является оценочным словом, сопряженным с позитивной оценкой. Религиозное воодушевление, всегда соединявшее страстную преданность своим убеждениям с крайней нетерпимостью к чужим взглядам и стремлениям, можно назвать также *фанатизмом*. «Фанатизм» тоже является оценочным словом, но несущим уже негативную оценку.

Вместе с тем реальная жизнь религиозного сообщества представляет собой череду постоянных испытаний, невзгод и лишений. Отсюда всегдашнее чувство неуверенности в завтрашнем дне и страха, связанного с утратой возможности участвовать в общем деле. Главный источник страха, постоянно присутствующего в религиозном объединении, — это боязнь отлучения (остракизма) от объединения. Энтузиазм и страх не черпывают, разумеется, всей гаммы чувств, испытываемых индивидами религиозного объединения, но составляют ядро чувственной жизни религиозного человека и определяют то общее освещение, в свете которого предстают все другие чувства.

«Когда мир был на пять веков моложе, — пишет Й. Хейзинга о позднем Средневековье, — все жизненные происшествия облекались в формы, очерченные куда более резко, чем в наше время. Счастье и радость, злосчастье и удача различались гораздо более ощутимо; человеческие переживания сохраняли ту степень полноты и непосредственности, с которой и поныне воспринимает горе и радость душа ребенка»<sup>1</sup>. Средневековая жизнь была полна контрастов. Бедным и обездоленным неоткуда было ждать облегчения. Пугающий мрак и суровая стужа зимою представляли

---

<sup>1</sup> Хейзинга Й. Осень Средневековья. С. 257.

собою подлинное бедствие. Тем с большей алчностью и более истово немногие, противостоявшие нищете и отверженности, ушivalись своей знатностью и богатством. Знатные господа передвигались не иначе как блистая великолепием оружия и нарядов, всем на страх и на зависть. Из-за постоянных контрастов, пестроты форм всего, что затрагивало ум и чувства, каждодневная жизнь возбуждала и разжигала страсти, проявлявшиеся то в неожиданных взрывах грубой необузданности и зверской жестокости, то в порывах душевной отзывчивости, в переменчивой атмосфере которых протекала жизнь средневекового города<sup>1</sup>. Глубоко волнующим зрелищем являлись процессии. В плохие времена — а они случались нередко — шествия сменяли друг друга день за днем, неделю за неделей. Общество возбуждали также торжественные выходы блистательных вельмож, обставлявшиеся со всем хитроумием и искусностью, на которые только хватало воображения. Но наивысшей точки возбуждение достигало в дни казней. «Жестокое возбуждение и грубое участие, вызываемые зрелищем эшафота, были важной составной частью духовной пищи для народа. Это спектакли с нравоучением. Для ужасных преступлений изобретаются ужасные наказания... Мессир Мансар дю Буа, которого должны были обезглавить в 1411 г. в Париже во время бургиньонского террора, не только от всего сердца дарует прощение палачу, о чем тот просит его согласно с обычаем, но и желает, чтобы палач обменялся с ним поцелуем. «И были там толпы народу, и все почти плакали слезами горькими». Нередко осужденные были важными господами, и тогда народ получал еще более живое удовлетворение от свершения неумолимого правосудия и еще более жестокий урок

---

<sup>1</sup> Хейзинга Г. Указ. соч. С. 8.

бренности земного величия, нежели то могло сделать какое-либо живописное изображение Пляски смерти. Власти старались ничего не упустить для достижения эффекта всего спектакля...»<sup>1</sup>.

Не столь часто, как процессии и казни, появлялись то тут, то там странствующие проповедники. В мире, где не было не только радио и телевидения, но и газет, звучащее слово оказывало ошеломляющее воздействие на неискушенные и невежественные умы того времени. «Брат Ришар... проповедовал в Париже в 1429 г. в течение десяти дней подряд. Он начинал в пять утра и заканчивал между десятью и одиннадцатью часами, большей частью на кладбище Невинноубиенных младенцев... Когда же он окончательно покидал Париж, люди в надежде, что он произнесет еще одну проповедь в Сен-Дени в воскресенье, двинулись туда... толпами еще в субботу под вечер, дабы захватить себе место — а всего их было шесть тысяч, — и пробыли там целую ночь под открытым небом»<sup>2</sup>.

Наряду с темами Крестных мук и Страшного суда наибольшее впечатление на народ производили проповеди, обличавшие роскошь и мирскую суету. Необходимо вдуматься в эту душевную восприимчивость, в эту впечатлительность и изменчивость, в эту вспыльчивость и внутреннюю готовность к слезам — свидетельству душевного перелома, чтобы понять, какими красками и какой остротой отличалась жизнь того времени»<sup>3</sup>. Средневековая жизнь обладала особо напряженным пафосом. Стремления людей того времени не могут быть поняты вне обуревавшей всех страстности, опалявшей все стороны жизни. О *легковерии* средневекового верующего хорошо говорит то, что

---

<sup>1</sup> Там же. С. 8.

<sup>2</sup> Там же. С. 12.

<sup>3</sup> Хейзинга Г. Указ. соч. С. 10.



для народа политические вопросы упрощаются и сводятся к различным эпизодам из сказок. В частности, преданность государю носила по-детски импульсивный характер и выражалась в непосредственном чувстве верности и общности.

В Средние века, очевидно, не было ни сатаны, ни его агентов — вездесущих чертей; не могло быть также людей, попавших под их влияние или поступивших к ним на службу. Тем не менее, такие люди все время находились. Они подвергались суду, признавались в своих прегрешениях и сурово наказывались. Если религиозному сообществу нужен враг, причем не только внешний, но и внутренний, — а враг ему нужен так же, как нужна ему глобальная цель, — оно всегда найдет его и подвергнет такому суду, в ходе которого враг сам признает свои коварные замыслы.

Для религиозных объединений характерен особого рода *формализм*. Внешнее, жесткое, формальное правило едва ли не целиком определяет жизнь и деятельность религиозного человека, его отношение к миру и к другим людям. Формализм проистекает из ощущения предназначенности всех вещей заранее определенным целям, из очерченности всякого представления незыблемыми границами. «Как смертные, так и повседневные грехи подразделяются в соответствии с жесткими правилами, — пишет Й. Хейзинга о средневековом обществе. — Правовое чувство непоколебимо, словно стена; оно ни на мгновение не испытывает сомнения: преступника судит его преступление, как гласит старинная поговорка, выражающая принцип судопроизводства»<sup>1</sup>. С формализмом как следованием форме и правилу связан широко распространенный в религиозных сообществах *идеализм* — уверенность в том, что каждый воз-

---

<sup>1</sup> Хейзинга Й. Указ. соч. С. 261.

никший вопрос должен получить идеальное решение. Для этого нужно только познать правильное соотношение между частным случаем и общими истинами, устанавливаемыми принимаемой доктриной. Само это соотношение выводится, когда к фактам прилагаются формальные правила. Вторжение сообщества во все сферы жизни индивида, включая его личную и интимную жизнь, расписанность и регламентация всех сфер человеческой деятельности, следование традициям и авторитетам позволяют всегда надеяться, что какой бы необычной ни казалась проблемная ситуация, всегда найдутся общие истины и универсальные правила, с помощью которых будет найдено ее разрешение. И оно будет не просто хорошим, а лучшим из лучших, т. е. идеальным. Такое истолкование процедуры решения конкретных проблем так или иначе ведет к *казуистике* — применению к отдельным частным случаям общих догматических положений. Так решаются не только вопросы морали и права; казуистический подход господствует помимо этого и во всех прочих областях жизни. Решение возникающих проблем преимущественно на основе твердо установленных правил придает религиозной культуре важный *игровой характер*: религиозная жизнь разворачивается как универсальная, охватывающая все общество игра, слагающаяся из частных, относящихся к разным областям и относительно самостоятельных игр. Из всеобщего формализма вытекает типичная для религиозных объединений донельзя упрощенная *манера мотивации*. В любой ситуации, в любом случае взаимосвязи усматриваются лишь немногие черты, которые, однако, страстно преувеличиваются и ярко расцветиваются; изображение 1 отдельного события постоянно являет резкие и утяжеленные линии примитивной гравюры на дереве. Эта простота предлагаемых объяснений, опора их не на

целостный анализ ситуации, а лишь на выделение немногих, бросающихся в глаза и привычных ее черт выпукло демонстрируется средневековым обществом. Для объяснения всегда бывает достаточно одного-единственного мотива, и лучше всего самого общего характера, наиболее непосредственного или самого грубого. В итоге почти всегда получается, что объяснение всякого случая готово как бы заранее, оно дается с легкостью и с готовностью принимается на веру. «Для бурбундцев мотив убийства герцога Орлеанского держится на всего лишь одной причине: король попросил герцога Бургундского отомстить за измену королевы с герцогом Орлеанским. Причина грандиозного восстания в Генте — по мнению современников, из-за формулировок послания — признается вполне достаточной»<sup>1</sup>. Поразительное легкомыслие и легковерие средневекового человека Й. Хейзинга объясняет формализмом средневековой жизни, ее чрезвычайной напряженностью, а также влиянием повышенной возбужденности и легко разыгрывающегося воображения людей той эпохи. Это легкомыслие может даже внушить впечатление, что они вообще не имели никакой потребности в реалистическом мышлении. Легковерием и отсутствием критицизма проникнута каждая страница средневековой литературы. «Там, где разъяснение каждого случая всегда наготове, дается с такой легкостью и тотчас же берется на веру, с той же необычайной легкостью выносятся и неправильные суждения. Если мы согласимся с Ницше, что «отказ от ложных суждений сделал бы жизнь невыносимой», то тогда мы сможем именно воздействием этих неверных суждений частично объяснить ту интенсивность жизни, какую она бывала в прежние времена. В периоды, требующие

---

<sup>1</sup> Хейзинга Й. Указ. соч. С. 263.

чрезмерного напряжения сил, неверные суждения особенно должны приходить нервам на помощь.

Собственно говоря, человек Средневековья в своей жизни не выходил из такого рода духовного кризиса; люди ни на мгновение не могли обходиться без грубейших неверных суждений, которые под влиянием узкопартийных пристрастий нередко достигали чудовищной степени злобности»<sup>1</sup>.

Легковерие религиозного человека является его интегральной характеристикой, не сводимой к каким-то частным моментам его существования. Оно связано со всепроникающим формализмом коллективистической жизни, ее крайней напряженностью, интенсивностью и остротой.

## **6. Религия и мораль**

Напряженной сферой противоборства светской и религиозной мысли были и остаются проблемы морали. Богословы настаивают на том, что без веры в Бога полноценная духовная жизнь невозможна. Без Бога нравственность лишается абсолютного критерия, а ее предписания неизбежно превращаются в выражение своекорыстных мирских интересов. Этой позиции можно противопоставить способность выходить за пределы узкого опыта не только в религии, но и в других формах культуры, а следовательно, и возможность формирования высших нравственных ценностей в рамках светского сознания. Представление о независимости морали от религии — давняя философская традиция, получившая развернутое обоснование уже у Канта. Нужно учитывать вместе с тем, что и сегодня религия сохраняет существенную роль в нравственной регуляции общества. На практике в сфере морали

---

<sup>1</sup> Там же. С. 264.

религия и наука значительно сблизилась, во многих случаях выступают совместно и создают наиболее яркий пример толерантности по отношению друг к другу. На протяжении многих веков европейские искусство и литература вдохновляются библейскими сюжетами и персонажами, запечатлевшими предельные, чистые человеческие типы.

## 7. Религия и философия

Современная философия религии пытается, прежде всего, понять отношение между философией и религией как самостоятельными сферами культуры, так или иначе связанными между собой. Разум постоянно вторгается в дела религии и участвует в них. Но и последняя активно проявляет себя как культуротворческий фактор в философии, науке и в искусстве. В своей исходной основе религия остается принципиально отличной от философии, несмотря на все попытки преодолеть как мнимую несводимость сущности религии к определениям, которые были бы понятны для разума. Попытки свести всю философию к религиозной философии остаются неприемлемыми ни для одной из сторон, поскольку таят в себе угрозу утрату различия между религией и философией.

Философия и религия стремятся ответить на вопрос о месте человека в мире, о взаимоотношении человека и мира. Их равно интересуют вопросы: что такое добро? что такое зло? где источник добра и зла? как добиться нравственного совершенства? Как и религии, философии присуще трансцендирование, т. е. выход за границы возможного опыта. Но между ними есть и различия. Религия — сознание массовое. Философия — сознание теоретическое, элитарное. Религия требует беспрекословной веры, а философия свои истины доказывает, апеллирует к разуму. Философия все-

гда приветствует любые научные открытия как условия расширения наших знаний о мире. Начиная с Античности, теология и философия развивались в едином русле и нуждались друг в друге. Так, Аристотель определял теологию как «первую философию». Однако доминирование рационалистических тенденций в философии постоянно вызывало между ними напряженные отношения, приводившие к резкому размежеванию. Сама граница между философией и теологией всегда выглядела размытой из-за того, что внутри философии сформировались доктрины, апеллирующие к религиозному опыту, а богословы стремились разработать «философскую теологию», соединяющую вместе светское и религиозное сознание. Типологическое различие философии и религии, тем не менее, сохраняется. В своем развитии философия руководствуется критериями разума и здравого смысла, теологические же новации подчинены авторитету Слова Божьего, почитаемого за непререкаемую истину, и задаче защиты («апологетике») религиозного сознания.

## 8. Религия и наука

Выдвинутая христианством идея о возможности рационального познания атрибутов (свойств) Бога получила название *естественной теологии*. Последняя стимулировала развитие науки, рождала уверенность в наличии объективных, поддающихся рациональному постижению связей и законов. В то же время вся история западной цивилизации отмечена резкой конфронтацией религии и науки.

Наука является не просто совокупностью знаний, но и специфической социальной деятельностью, вырабатывающей собственные ценностные установки. Незыблемые ценности науки: опора на опыт, верность истине, готовность выступать против устоявшихся

предрасудков и священных авторитетов. Эти ценности находятся в противоречии с религиозной опорой на веру и незыблемые авторитеты. Прогресс естествознания неизбежно оборачивался серией столкновений не только с отдельными положениями церковной догматики, но и самими принципами ее построения. Так, открытие Коперника вызвало яростное сопротивление Рима, потому что разрушало то сакральное, идеологическое содержание, которое было придано церковью геоцентрической системе: понимание Вселенной как совершенного творения Бога, принципиальное противопоставление Земли и небесного мира и т. д. Так же обстояло дело с эволюционной теорией Ч. Дарвина, подрывавшей ключевое библейское положение о творении человека.

Однако традиционное представление об абсолютной противоположности науки и религии («света» и «тьмы») обуславливалось, прежде всего, идеологическими мотивами: духовный деспотизм церкви, с одной стороны, и специфические для европейской традиции претензии науки на создание всеобъемлющего мировоззрения (сциентизм), с другой.

Сегодня преобладает мнение о том, что сфера религиозного сознания должна быть ограничена экзистенциальной проблематикой и что наука не должна высказывать абсолютистские мировоззренческие претензии. Правомерно поэтому говорить о взаимной дополнительности религиозной веры и научного знания: лишь совместно они удовлетворяют объективные потребности людей на нынешней стадии развития человечества.

## Глава 11.

# ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФСКОЕ ПОЗНАНИЕ МИРА

### 1. Философия — промежуточная область между наукой, искусством и теологией

Существует познание в понятиях, или обычное познание, познание в образах, или искусство, и религиозное познание, невозможное без вымышленных существностей. Имеется также познание, промежуточное между ними, пользующееся как понятиями и образами, так и вымышленными объектами, или философия. Социальная эпистемология пока что занималась по преимуществу обычным познанием. Некоторое внимание уделялось, но не сколько в эпистемологии, сколько в искусствоведении, познанию в образах. Своеобразие философского познания, лежащего между понятийным, художественным и теологическим познанием, пока остается почти не исследованным, хотя оно принципиально отлично и от понятийного, и от образного, и от фантазирующего познания.

Философия — форма познания мира, стремящаяся выявить фундаментальные основы человеческого бытия и того мира, в котором оно протекает, сформулировать наиболее общие и существенные характеристики отношения человека к природе, обществу и духовной жизни во всех ее проявлениях. Коротко говоря, философия является наукой, изучающей наиболее общие проблемы человека, общества и природы.

Философия возникла примерно в одно и то же время (в V–IV вв. до н. э.) в Древней Греции, Индии и Китае. Она пришла на смену мифологическому представлению человека о мире. Иногда возникновение философии так и характеризуется — «переход от мифа к логосу».



Первым автором, назвавшим любознательность «философией», а самого себя «философом», был, как говорят, Пифагор. Однако после Пифагора не осталось сочинений. Слово «философ» употреблялось Гераклитом, говорившим, что «очень много должны знать философы». Термин «философия» впервые встречается в диалогах Платона. Из Древней Греции термин распространился в странах Запада и Ближнего Востока.

### **Особенности философии как науки**

Философия настолько не похожа на другие науки, что иногда высказываются сомнения в ее принадлежности к наукам. Б. Рассел формулирует эту точку зрения осторожнее<sup>1</sup>. Философия является, говорит он, той своеобразной областью знания, которая лежит между наукой и теологией (богословием). Подобно теологии, она состоит в спекуляциях по поводу предметов, относительно которых точное знание оказывалось до сих пор недостижимым. Но, подобно науке, она вызывает скорее к человеческому разуму, чем к авторитету, будь то авторитет традиции или откровения. Все определенное знание принадлежит к науке; все догмы, поскольку они выходят за пределы определенного знания, относятся к теологии. Но между теологией и наукой имеется «Ничейная Земля», открытая для атак с обеих сторон; эта Ничейная Земля и есть философия. Почти все вопросы, которые больше всего интересуют спекулятивные умы, таковы, что наука на них не может ответить, а самоуверенные ответы богословов уже не кажутся столь убедительными, как в предшествующие столетия. Разделен ли мир на дух и материю, и что такое дух и что такое материя? Подчинен ли дух материи, или он обладает независимым существованием? Имеет

---

<sup>1</sup> См.: *Рассел Б.* История западной философии. Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 2001. С. 7–8.

ли Вселенная какое-либо единство? Развивается ли Вселенная по направлению к некоторой цели? Действительно ли существуют законы природы, или мы просто верим в них благодаря присущей нам склонности к порядку? Является ли человек тем, чем он кажется астроному, — крошечным комочком смеси углерода и воды, бессильно копошащимся на маленькой и второстепенной планете? Или же человек является тем, чем он представлялся Гамлету? А может быть, он является и тем и другим одновременно? Существуют ли возвышенный и низменный образы жизни, или же все образы жизни являются только тщетой? Если же существует образ жизни, который является возвышенным, то в чем он состоит, и как мы можем его достичь? Нужно ли добру быть вечным, чтобы заслуживать высокой оценки, или же к добру нужно стремиться, даже если Вселенная неотвратимо движется к гибели? Существует ли такая вещь, как мудрость, или же то, что представляется мудростью, — просто максимально рафинированная глупость? На такие вопросы нельзя найти ответа в лаборатории. Теологи претендовали на то, чтобы дать на эти вопросы ответы и притом весьма определенные, но самая определенность их ответов заставляет современные умы относиться к ним с сомнением. Исследовать эти вопросы и искать ответы на них, — дело философии. Философия пытается высказаться о тех же вещах, что и теология: существует ли бог, какую роль он играет в жизни созданного им человека, в чем смысл человеческой жизни и в чем предназначение человека, что такое человеческое счастье, как вознаграждаются добрые дела и т. д. Но философия говорит обо всем этом на языке, подобном языку науки, не обращается в ходе аргументации к откровению или прозрению, к чудесам, противоречащим законам природы, и т. п. Философия зачастую высказывается о тех вещах, которые лежат за

пределами научного познания, но стремится не отступать при этом от идеалов и требований науки.

При обсуждении научного характера философии нужно учитывать два важных обстоятельства. Во-первых, современная философия постепенно все более отходит от теологии и сближается с наукой. Современное индустриальное (и тем более постиндустриальное) общество является светским, религия отделена в нем от государства. От науки теперь не требуется согласовывать свои выводы с религией и посвящать свои силы оправданию теологических представлений.

Можно сказать, что философия как особая область знания в нынешнюю эпоху лежит не столько между наукой и теологией, сколько между наукой и (художественной) литературой. Не случайно, в XX в. пять выдающихся философов получили Нобелевские премии по литературе (такой премии по философии, как и по математике, нет): Р. К. Эйкен, А. Бергсон, Б. Рассел, А. Камю и Ж. П. Сартр.

Во-вторых, философия, конечно же, весьма своеобразна в сравнении с другими науками. Но, тем не менее, философию — при всей ее необычности, связанной с промежуточным положением между наукой, литературой и теологией, — принято все-таки считать наукой. Философия стремится в своих рассуждениях не отступать от научного метода. Она старается пользоваться ясными и точными понятиями, избегает по мере возможности образности, без которой нет литературы, и вымышленных сущностей, без которых невозможна теология, и т. д. Важно также отметить, что философия преподается во всех высших учебных заведениях. Ее изучают не только на социальных и гуманитарных факультетах, но и на физических, химических, биологических факультетах, в технических университетах. Теория же литературы и теология преподаются довольно узкому кругу людей.

При обсуждении вопроса о том, является ли философия наукой, нужно также иметь в виду, что существующие науки настолько разнородны, что до сих пор нет сколько-нибудь приемлемого определения общего понятия «наука». Физика совершенно не похожа на никогда не прибегающую к опыту логику. Утонувшая в массе разнородных фактов биология мало чем напоминает химию или астрономию. Этика, формулирующая оценки и нормы, мало чем напоминает нейрофизиологию или физиологию человека. Космология, являющаяся, как принято считать, частью физики, использует, в отличие от всех других ветвей последней, временной ряд «было — есть — будет», имеющий «стрелу времени», тогда как в физике применяется только временной ряд «раньше — позже — одновременно», не задающий направления времени. Помимо естественных, социальных и гуманитарных наук существуют также формальные науки (математика и логика) и так называемые нормативные науки (этика, эстетика, искусствоведение, теория права и др.). Результаты математики и логики лишь косвенно сопоставимы с эмпирическими данными. Эти результаты совершенно отличны от заключений естественных наук. Математика и логика допускают сопоставление с действительностью не сами по себе, а только в рамках тех содержательных теорий, фрагментами которых они являются. Нормативные науки говорят не только о том, что есть, но и о том, что должно быть, чего избегают делать все другие науки. Таким образом, разговор об особенностях философии как науки является только одним из фрагментов сложной темы единства ныне существующего и чрезвычайно разнородного множества наук. Представляется, что своеобразие философии не является непреодолимым препятствием для того, чтобы относить ее к наукам.

## Философия как мудрость

Философия — редкое и с трудом достигаемое соединение знания, опыта и ценностей, позволяющее выносить взвешенные, глубокие и дальновидные суждения о человеке, обществе и мире. Термин «философия», как уже говорилось происходящий от греческих слов «любовь» и «мудрость», означает любовь к мудрости (знанию, разумению). Мудрость — понятие, обозначающее высшее, целостное, духовно-практическое знание, ориентированное на постижение абсолютного смысла бытия и достигаемое через духовно-жизненный поиск истины субъектом знания. Большинство определений мудрости, встречающихся в классической этико-философской традиции, подчеркивают в ней именно момент высшего знания в его ценностном выражении. Например, по Г. В. Лейбницу, мудрость есть «знание высшего блага»; по И. Канту, мудрость — это «свойство воли согласовываться с высшим благом как конечной целью всех вещей»; Л. Н. Толстой определяет мудрость как «знание вечных истин, приложимых к жизни», и т. д. Мудрость не сводится к обширным знаниям о мире, человеке и обществе. Проницательность в отношении природы позволяет наукам о природе глубоко судить о ее объектах, но такие суждения никогда не называются мудрыми. Как говорил еще Гераклит, впервые употребивший слово «philosophos» для обозначения исследователя природы вещей, «многознание не научает мудрости, которая заключается в постижении оснований и причин». Вместе с тем знание представляет собой одну из необходимых предпосылок мудрости. Касающаяся прежде всего человека и его непосредственного окружения, мудрость может быть скорее обнаружена в науках о человеке и обществе, чем в науках о природе, хотя и в первых она является довольно редкой и ее трудно выделить из общей массы эмпириче-

ского, субъективного и поверхностного знания. Мудрость связана с деятельностью человека и, значит, с теми ценностями, которыми он руководствуется в своей жизни и в своих действиях. Мудрость опирается на здравый смысл, но идет гораздо дальше его и встречается значительно реже. Мудрость требует опыта жизни и известного отдаления от тех событий, о которых приходится судить. Как сказал Гегель, «сова Минервы (богини мудрости. — *А. II.*) вылетает в сумерки».

### Разделы философии

Не существует философии вообще. Современное философское знание представляет собой комплекс наук и учений, основными из которых являются:

1) онтология — учение о всеобщей структуре и динамике существующего мира (природы, общества, человека);

2) эпистемология, или гносеология (теория познания), — учение о познании человеком окружающего мира и самого себя с помощью разума, эмоций, чувств, абстрактного мышления, интуиции;

3) социальная философия, или философия общества;

4) политическая философия, изучающая проблемы распределения власти в обществе;

5) логика — учение о законах и операциях правильного мышления;

6) аксиология — учение о ценностных ориентирах существования человека в мире;

7) этика — теория нравственных отношений человека к другим людям и самому себе, принципов морали, общих проблем добра и зла в человеке, обществе и мире;

8) эстетика — учение об эстетическом измерении человеческого существования, о соотношении прекрасного

и безобразного, трагического и комического, возвышенного и низменного, гармонии и хаоса; рассмотрение общих особенностей искусства и его развития;

9) философская антропология, или философия человека;

10) философия религии.

Выделяются также другие разделы философии, но, очевидно, что в этом случае основания для выделения являются уже иными. Говорят, например, о методологии — учении о самых общих методах, способах, путях познания человеком окружающего мира (эмпирические, теоретические и экспериментальные методы); о философии природы — различные стороны органической и неорганической природы (биосферы и космоса) и т. д.

### **Задачи философии**

Философия претендует на выполнение следующих функций:

- мировоззренческой функции — философия помогает сформировать целостную картину мира;
- воспитательной и образовательной функции — философия активно участвует в формировании личности;
- функции социальной критики — философия постоянно и активно участвует в критике существующей в обществе системы связей;
- идеологической функции — философия всегда участвует в формировании представления о желательном политическом и общественном устройстве;
- эвристической (поисковой) функции — философия участвует в создании новых областей теоретического исследования;
- футурологической функции — философия пытается ответить на вопрос, каким должно быть будущее, как от критики существующего политическо-

го и общественного устройства перейти к более совершенному обществу;

- методологической функция: философия формулирует определенные категории и принципы познания, в частности, философия науки активно разрабатывает идеалы и нормы науки, способы научного обоснования, проблему роли ценностей в науке и т. д.

## **Мировоззрение**

Мировоззрение — это система взглядов на окружающую действительность и место человека, общества и человечества в мире, на отношение человека к миру и к самому себе, а также соответствующие этим взглядам основные жизненные позиции людей, их убеждения, идеалы, принципы деятельности, ценностные ориентации. Мировоззрение является не суммой всех взглядов и представлений об окружающем мире, а их предельным обобщением. Оно имеет сложный, описательно-оценочный характер и является в значительной мере имплицитным, не артикулированным. Понятию мировоззрения близки понятия «общая картина мира», «мировосприятие», «мироощущение», «миросозерцание», «миропонимание». Мировоззрение меняется от эпохи к эпохе и складывается под воздействием культуры эпохи как целого, а не в результате воздействия тех или иных сторон социальной жизни и тем более не под воздействием популярных в конкретную эпоху идей. Существенной составляющей мировоззрения, являющегося отражением мира (прежде всего мира культуры) и ценностным отношением к нему, является стиль мышления исторической эпохи, задающий общие принципы теоретического освоения мира и определяющий самый горизонт мышления эпохи. Важную роль в формировании мировоззрения играет философия. Мировоззрение скрывает в себе философию, идет, как и она,



к целому, универсальному, конечному, включает в себя не только знание о человеке и мире, но также и оценки. Согласно немецкому философу, основоположнику философской антропологии М. Шелеру, мировоззрение — это «управляющий всей культурой или одной личностью вид селекции и членения, в котором оно (мировоззрение) фактически вбирает чистую сущность физических, психических и идеальных вещей, независимо от того, как совершается их осознание и даже происходит ли это осознание вообще»<sup>1</sup>. «Чистая сущность» всего того, что окружает человека, и тем более того, как он должен действовать в будущем, является во многом результатом философского мышления, пытающегося объединить в единое целое разные формы познания мира, начиная с результатов конкретных наук и кончая анализом традиций, духа эпохи и стиля ее мышления.

Вместе с тем опрометчиво было бы утверждать, что какая-то конкретная философская система способна составить ядро мировоззрения общества. Мировоззрение определяется культурой в ее целостности, а не одной идеологией.

Философия — не просто мировоззрение. Она является также наукой. Это — мировоззрение, претендующее на научный статус. Рассматривая универсальные, всеобщие основания культуры, такие как пространство, время, бытие, благо, истина, смысл жизни и другие, философия обращается к разуму, к логической доказательности и претендует на эмпирическую достоверность своих суждений. В этом смысле философия является способом утверждения науки, научного знания, рациональности как решающей основы ответственной и продуктивной практической деятельности. Философское мировоззрение отличается от мировоззрений, в основе которых религиозные, политико-идеологические убеждения, именно тем,

что оно опирается на науку и поэтому имеет всеобщее значение. Оно играет незаменимую роль при выработке и усвоении того языка ценностей, который позволяет вступать в диалог людям, принадлежащим к различным конфессиям, этносам, социальным группам. Философия — особый уровень знания, благодаря которому знание приобретает прочность последнего основания ответственных суждений и действий. Без нее образование может быть каким угодно, но оно не будет ни современным, ни высшим. Философия помогает студенту любой специальности увидеть ее место в структуре научного знания, усвоить общие нормы и идеалы научного метода, понять место науки в современном обществе. Кроме того, хороший специалист должен также уметь руководствоваться в своем профессиональном поведении общегражданскими ценностями, быть способным к рациональному обсуждению возникающих проблем. Все эти задачи предполагают определенное знание философии.

### **Направления в философии**

Философия всегда слагалась и теперь слагается из множества конкурирующих между собою концепций, различающихся не только ответами на основные вопросы, касающиеся основных философских понятий и природы философии, но и самим кругом таких вопросов. Современная философия не является исключением в этом смысле. В ней существуют многочисленные направления и школы, по-разному определяющие предмет философии, сущность философского исследования, его основные задачи и этапы его развития, движущие силы этого развития, характер связей философии с культурой и т. д. Можно упомянуть, в частности, феноменологию, экзистенциализм, аналитическую философию, неопозитивизм, неомарксизм, неопрагматизм, неотомизм и др.

Нередко изложение философии ведется так, как если бы никаких исключających друг друга направлений в ней не существовало. Это не должно, однако, вводить в заблуждение. Многие авторы, стремясь к объективности, пытаются не обнаруживать своего тяготения к какому-либо конкретному направлению в философии, создать видимость равной удаленности от всех существующих философских течений и найти, так сказать, золотую середину между ними. Эта позиция допустима, но только в качестве временной. Она не должна создавать впечатления, что в философии можно стоять над всеми ее направлениями и излагать некую «объективную», совершенно не зависящую от этих направлений концепцию. Философия всегда слагалась и будет слагаться из конкурирующих, несовместимых друг с другом направлений и концепций. Со временем исчезнут, судя по всему, неомарксизм, феноменологическое, неотомистское и другие течения в философии. Но на смену им придут другие философские направления, и философия останется, как и всегда ранее, пестрой мозаикой направлений и школ, во многом несовместимых между собою. Уже одно это исключает возможность открытия представлений об основных понятиях и проблемах философии, приемлемых для всех философских направлений, движений и т. д.

Некоторые философы среди многообразных и довольно разнородных проблем, рассматриваемых философией, выделяют так называемый «основной вопрос философии». Французский философ Альбер Камю полагал, что основной вопрос — это вопрос о том, стоит ли жить. К. Маркс и Ф. Энгельс считали основным вопросом об отношении сознания к бытию, духовного к материальному вообще. Один современный философ основным считает вопрос: почему есть нечто, а не ничто? Предлагались и многие другие вариан-

ты того, что можно было бы назвать основным вопросом философии. Сразу же возникает проблема: почему в одной из необъятного множества наук есть некий «основной вопрос», ответ на который предопределяет будто бы ответы на все остальные вопросы этой науки, а ни в какой другой науке подобного вопроса нет? Почему нет основного вопроса химии, логики, лингвистики и т. д.? Признание существования специального «основного вопроса» сразу же поставило бы философию на особое, можно сказать исключительное место среди других наук. Сомнительным стал бы сам статус философии как науки. Никакого основного вопроса, предопределяющего ответы на все иные философские проблемы, в философии, конечно же, нет. В этом плане она не отличается от всех иных наук.

### **Философия и культура**

И в заключение разговора о том, что такое философия, нужно сказать несколько слов о соотношении философии и культуры своего времени. Каждая историко-культурная эпоха смотрит на мир своими глазами и создает собственную картину мира и собственную, только для нее характерную философию. С изменением культуры меняется также порождаемая ею философия. Иными словами, философия является социально-детерминированной, она не является чистой последовательностью идей, совершенно не зависящих от культуры того времени, в которое существует. Смена исторических эпох означает революцию в способе философского видения и, значит, радикальный переворот в философской трактовке мира. Античный человек ощущает себя простой частицей огромного гармоничного космоса. Он растворен в непрестанном круговом движении космического целого и видит свое отличие от других живых существ только в своей

разумности. Античная философия представляла человека и окружающий его мир как естественную и неотъемлемую часть космического целого. В культуре Средневековья главным объектом внимания является трансцендентальный Бог, создавший человека и весь окружающий его мир и продолжающий определять взаимные связи всех существующих вещей. Следовательно, средневековая философия должна была, прежде всего, с помощью разума познавать Бога и вырабатывать доказательства его бытия. То есть философия, как сформулировал Фома Аквинский, должна быть «служанкой богословия». В период Возрождения человек сосредоточивается на самом себе, на своих богоподобных творческих способностях, благодаря которым создается мир «второй природы» — культуры. Формируется новый тип отношения к жизни и творчеству. Происходит отказ от средневекового идеала жертвы в пользу ценностей земного бытия, облагороженных гуманитарным знанием. В эпоху Нового времени — времени формирования современной науки, своеобразного «открытия природы» — философия, наряду с миром культуры, «открывает» существующий независимо от человека и в известном смысле более фундаментальный мир природы.

## 2. Развитие философского знания

Эволюцию философского знания можно рассмотреть на примере из философии человека, или философской антропологии. Этот пример касается введения в философскую антропологию нового понятия — *понятия обнаженности*. Оно еще не прижилось в философии, но есть все основания полагать, что со временем это произойдет.

Индивиды коллективистического и индивидуалистического обществ во многом различаются между со-

бой складом мышления, строем чувств и образом совместной деятельности. Представители двух полярно противоположных систем по-разному понимают свободу, счастье, справедливость, равенство и т. д.

Все эти различия между индивидами коллективистического и индивидуалистического обществ можно суммировать с помощью понятий *обнаженность* и *отчуждение*.

Обнаженность — общая характеристика индивидов коллективистического общества, выражающая существенное сходство их мыслей, чувств и поступков.

Обнаженность непосредственно определяется одинаковостью этих индивидов, их почти полной неразличимостью. Они являются всего лишь разными винтиками одной и той же слаженно работающей социальной машины. Обнаженность возможна только в обществе, ставящем перед собою глобальную, обязательную для каждого его члена цель и подчиняющего все свои ресурсы реализации этой цели. В таком обществе нет частной собственности или собственники управляют ею от лица государства и по разработанному им плану.

Отчуждение — интегральная характеристика представителей индивидуалистического общества, говорящая об их оторванности друг от друга и от общества в целом, о глубоких, болезненно переживаемых ими расхождениях в мыслях, чувствах и поступках.

Отчуждение является выражением неодинаковости индивидов, преследования каждым из них своих собственных целей. Основу отчуждения составляют отсутствие в индивидуалистическом обществе долговременной, доминирующей над всеми другими его устремлениями цели и существование в нем частной собственности, несовместимой с какой-либо глобальной целью.

Обнаженность и отчуждение являются понятиями, характеризующими индивидов двух противоположных типов общественного устройства. Оппозиция «обнаженность — отчуждение» относится только к представителям ясно выраженных коллективистических и индивидуалистических обществ. Большинство реально существующих обществ лежит между полюсами коллективизма и индивидуализма, с той или иной силой тяготея к одному из них. Об обнаженности или отчужденности индивидов промежуточных обществ можно говорить лишь условно, учитывая уровень близости таких обществ к полюсу коллективизма или к полюсу индивидуализма.

### **Формирование понятия отчуждения**

Понятие отчуждения встречается в ясной форме в теории общественного договора, предполагавшего, что возникновение государства является результатом некоторого соглашения граждан (Т. Гоббс, Ж. Ж. Руссо и др.). Отчуждение означает процесс обезличивания, деиндивидуализации социальных отношений, вытекающий из передачи государству личностью своих прав.

Гегель сделал отчуждение центральной категорией своей философии. С одной стороны, отчуждение — это обнаружение абсолютной идеи (бога) в природе и истории, с другой — отчуждение означает опредмечивание, институционализацию сущностных сил человека.

Второе из этих значений было использовано Л. Фейербахом для объяснения происхождения религии. Человек отчуждает свою собственную сущность и противопоставляет ее себе в качестве совершенного во всех отношениях бога.

Согласно К. Марксу, отчуждение является состоянием войны человека со своей собственной сущностью, с продуктами собственного труда и с другими индивидуа-

ми. Человек по своей природе есть «человек производящий». Сущность его реализуется в труде, в совместной творческой деятельности, посредством которой люди преобразуют окружающий мир. В процессе производства создаются материальные предметы, воплощающие свойственное человеку творческое начало и опредмечивающие его сущность. Отчуждение имеет место тогда, когда в ходе собственного опредмечивания человек перестает узнавать себя в своем продукте. Последний превращается в чужой, «не свой», становится чем-то противостоящим своему создателю в качестве независимой силы. Определенное, или объективирование, человеком своих замыслов сопровождается отчуждением во всяком обществе с антагонистическими классами. Однако капитализм с особой силой искажает и извращает процесс объективирования и превращает нормальное опредмечивание человеком самого себя в своих творениях в особо деструктивное отчуждение.

В основе всех форм отчуждения лежит, по Марксу, отчуждение труда. В своей ранней работе «Экономическо-философские рукописи 1844 г.» Маркс пишет: «В чем же заключается отчуждение труда? Во-первых, в том, что труд является для рабочего чем-то внешним, не принадлежащим к его сущности; в том, что он в своем труде не утверждает себя, а отрицает, чувствует себя не счастливым, а несчастным, не развертывает свободно свою физическую и духовную энергию, а изнуряет свою физическую природу и разрушает свой дух. Поэтому рабочий только вне труда чувствует себя самим собой, а в процессе труда он чувствует себя оторванным от самого себя. У себя он тогда, когда он не работает; а когда он работает, он уже не у себя. В силу этого труд его не добровольный, а вынужденный; это — принудительный труд. Это не удовлетворение



потребности в труде, а только средство для удовлетворения других потребностей, нежели потребность в труде. Отчужденность труда ясно сказывается в том, что, как только прекращается физическое или иное принуждение к труду, от труда бегут, как от чумы. Внешний труд, труд, в процессе которого человек сам себя отчуждает, есть принесение себя в жертву, самоистязание. И, наконец, внешний характер труда проявляется для рабочего и в том, что этот труд принадлежит не ему, а другому, и сам он в процессе труда принадлежит не себе, а другому»<sup>1</sup>.

Начинаясь в сфере труда, отчуждение охватывает все стороны жизни рабочего. Маркс выделяет четыре формы проявления отчуждения:

1) рабочий отчуждается от продукта своего труда, поскольку то, что он произвел, присваивается другим и больше ему не подвластно;

2) рабочий отчуждается от процесса производства; работа становится чуждой ему деятельностью, навязываемой извне и не приносящей внутреннего удовлетворения; вынужденный труд, труд по чьему-то приказанию фактически становится продаваемым товаром;

3) рабочий отчуждается от своей человеческой природы, поскольку первые две формы отчуждения стирают те специфические качества, которые определяют природу человека и отличают его созидательную деятельность от деятельности животных;

4) рабочий отчуждается от других людей, так как капитализм трансформирует социальные отношения в чисто рыночные и заставляет оценивать людей не по их человеческим качествам, а в соответствии с их рыночной позицией.

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М., 1960. Т. 42. С. 98.

Маркс намеревался устранить из термина «отчуждение» его философский и религиозный смыслы и использовать данный термин в качестве социологического понятия. Отчуждение коренится, по Марксу, в природе определенных социальных структур, деформирующих человеческую сущность. Маркс полагал, что для устранения отчуждения необходимо свергнуть капиталистическую систему частной собственности и заменить производство ради прибыли системой производства, удовлетворяющего естественные потребности человека. За этим последует замена распределения на основе рыночной регуляции разумной и гуманной системой распределения по потребностям. Эти перемены будут сопровождаться изменениями в разделении труда, так что все люди перейдут к новым, более творческим видам деятельности. «В коммунистическом обществе, где никто не ограничен исключительным кругом деятельности, а каждый может совершенствоваться в любой отрасли, общество регулирует все производство и именно поэтому создает для меня возможность делать сегодня одно, а завтра другое, утром охотиться, после полудня ловить рыбу, вечером заниматься садоводством, после ужина предаваться критике...»<sup>1</sup>.

Этот проект утопического коммунистического общества превращает его, в сущности, в царство дилетантов. Каждый из них способен заниматься любым делом, ежедневно меняя свои занятия. Современная цивилизация требует, однако, высокого профессионализма. Высококвалифицированный труд явно не совместим с постоянным чередованием занятий.

Со временем понятие отчуждения потеряло значительную часть того социологического смысла, который пытался вложить в него Маркс.

---

<sup>1</sup> Там же. М., 1957. Т. 3. С. 32.

## Современные истолкования отчуждения

Проблема отчуждения особенно остро встала в период первоначального, или «дикого», капитализма. В XVIII–XIX вв. неравенство индивидов и их неодинаковость достигли такой степени, что грозили вообще разрушить взаимопонимание разных классов и слоев общества и превратить в ничто социальную коммуникацию. С формированием посткапитализма острота отчуждения и разобщенности представителей разных социальных групп и классов постепенно сгладились. Тем не менее, отчуждение остается достаточно заметным и болезненным и в условиях посткапитализма.

В современной социологии термин «отчуждение» используется редко из-за его расплывчатости.

В социальной философии он употребляется довольно часто, но преимущественно в субъективном и психологическом смысле. Такой аспект отчуждения, как «бессилие», относят к ощущению невозможности воздействия человека на свою социальную среду; «утрата смысла» означает чувство того, что для достижения значимых целей нужны незаконные средства; «изолированность» имеет место тогда, когда люди чувствуют себя отстраненными от господствующих в обществе ценностей; «самоустраненность» говорит о неспособности заняться той деятельностью, которая приносила бы психологическое удовлетворение. Неодинаковость индивидов капиталистического общества, отсутствие у них глобальной, объединяющей и воодушевляющей всех цели, их неравенство, и прежде всего неравенство в отношении собственности, ведут в конечном счете многих из этих индивидов к чувству неудовлетворенности существующим порядком вещей и к ослаблению социальной коммуникации.

Понятие отчуждения, ставшее в середине XX в. довольно популярным, иногда используется в широком

и довольно неопределенном смысле. Оно может означать наличие у индивидов современного постиндустриального общества чувства оторванности от социальной среды и недовольства этим; ощущение морального упадка в обществе; чувство бессилия перед лицом всемогущих социальных институтов; безличность, дегуманизованность крупных, забюрократизированных социальных организаций и т. д.

Неодинаковость людей, их разнообразие и несоответствие друг с другом в строе мыслей, чувств и поведения — необходимая предпосылка эффективного развития как капиталистического, так и посткапиталистического общества. Вместе с тем эта неодинаковость имеет и свои отрицательные следствия. Неодинаковость способна порождать болезненно переживаемое отчуждение. Для отчужденного человека характерны чувство бессилия, ощущение того, что его собственная судьба вышла из-под его контроля и определяется внешними силами; ощущение бессмысленности существования и невозможности достичь желаемого результата даже в итоге сколь угодно активной деятельности; восприятие общества как мира, в котором утрачены взаимные обязательства людей по соблюдению социальных предписаний, разрушена институционализованная культура, распадается господствующая система ценностей; чувство утраты индивидом своего «подлинного Я», разрушения личности, или самоотчуждения.

### **Античная концепция обнаженности**

Первая развернутая теория человека, интегральной характеристикой которого является обнаженность, была создана Платоном. Она опиралась на его идеал коллективистического устройства общества. Об этой теории можно сказать, что она явилась архетипом

теоретического коллективизма и теоретической обнаженности на все последующие века. Концепция Платона изложена в его диалоге «Государство».

Диалог этот на протяжении столетий истолковывался неверно. Его интерпретаторы шли на поводу у прямого смысла ключевых понятий Платона, не замечая того, что Платон постепенно изменяет этот смысл на прямо противоположный. Диалог писался в условиях древнегреческого демократического, индивидуалистического общества, и Платон не рисковал прямо проповедовать те идеи, которые были бы, без всякого сомнения, отвергнуты его читателями.

Пожалуй, до XX века никто не выражал более честно и открыто, чем Платон, свою ненависть к человеку как личности, принимающей свободные решения. «В сфере политики, — заключает К. Поппер, — личность для Платона — сам сатана»<sup>1</sup>.

Позднее, уже в конце жизни, в диалоге «Закон» Платон вернулся к теме коллективистического устройства общества и характерного для такого общества «обнаженного человека». В этом диалоге нет уже той настойчивости в отстаивании идеалов коллективистического общества, как в «Государстве», как нет и уверенности, что когда-либо такое общество удастся все-таки построить.

Платон исходит из идеи подчиненности индивида интересам целого, будь то вселенная, город, род, раса или любой другой коллектив. В противоположность Сократу Платон считает, что человек в силу внутренней присущей ему ограниченности несовершенен. Существуют разные степени человеческого совершенства, но даже немногие относительно совершенные люди зависимы от других, и значит, от общества и государ-

---

<sup>1</sup> Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1991. Т. 1. С. 142.

ства. Даже «редкие и необычные» натуры способны достичь совершенства только в таком государстве, благодаря которому они могут развернуть свои способности. Государство следует, поэтому, ценить выше индивида. Возможные упадок и развал государства коренятся не в нем самом, а в индивиде, в подверженности человеческого рода вырождению.

Платон рассматривает пять возможных форм государства и находит, что четыре из них, воплощенные в современных ему государствах, явно порочны: в них царят разделение, вражда, раздор, своеволие, стремление к обогащению. Пятая форма государственного устройства — это придуманное самим Платоном совершенное государство, основной характеристикой которого является справедливость. В этом государстве население подразделяется на три социальные группы: философов; стражей или воинов; ремесленников и земледельцев. Эти группы соответствуют трем составным частям человеческой души: разуму, воле и животным инстинктам. Переходы между группами чрезвычайно затруднены. Философам принадлежит вся власть в государстве. Однако о ней нельзя сказать, что она является неограниченной. Во-первых, управление философов является коллективным, во-вторых, они сами подчиняются важным ограничениям. «Большую часть времени они станут проводить в философствовании, а когда наступит черед, будут трудиться над гражданским устройством, занимать государственные должности — не потому, что это нечто прекрасное, а потому, что так необходимо ради государства»<sup>1</sup>. Законы, устанавливаемые философами, должны исходить не из их интересов, а из интересов всего государства: «Закон ставит своей целью не благоденствие одного какого-нибудь

---

<sup>1</sup> Платон. Государство. 540а, в.



слоя населения, но благо всего государства. То убеждением, то силой обеспечивает он сплоченность всех граждан, делая так, чтобы они были друг другу взаимно полезны в той мере, в какой они вообще могут быть полезны для всего общества»<sup>1</sup>. В наилучшем государстве, говорит Платон, «все общее».

Вкратце ключевые особенности совершенного государства Платона сводятся к следующему:

— единая для всего государства цель, проводимая с жесткой последовательностью и стоящая неизмеримо выше целей и интересов отдельных групп и тем более индивидов;

— строгое разделение на классы с ясным отделением правящего класса от всех остальных классов общества;

— отождествление судьбы государства с судьбой правящего класса, призванного руководить реализацией стоящей перед государством цели;

— борьба с частной собственностью;

— преобразование семьи с намерением ограничить ее роль в обществе;

— обеспечение единообразия взглядов и даже чувств членов общества;

— твердость и неизменность той доктрины, которой руководствуется общество и которая определяет и обосновывает его глобальную цель;

— постоянная цензура убеждений, чувств и действий граждан, непрерывная пропаганда, формирующая их сознание по единому образцу;

— установление «железного занавеса» между «совершенным обществом» и всеми иными государствами.

Платон полагает, что его совершенное государство должно быть создано для того, чтобы дать счастье и

---

<sup>1</sup> Там же. 519а.



блаженство своим гражданам, исцелив их и вернув к изначальной человеческой природе.

В теории совершенного государства Платона очень сложно переплетаются мотивы, характерные для античного понимания коллективизма, с мотивами, свойственными всякому коллективизму, независимо от эпохи его существования.

Проект идеального государства Платона был подвергнут резкой критике Аристотелем. Последний отстаивает естественное происхождение государства, подобное происхождению живых организмов. «Очевидно, — пишет он, — что полис принадлежит к естественным образованиям и что человек от природы есть политическое животное»<sup>1</sup>. Государство не может являться объектом радикального искусственного переустройства. Генетически семья предшествует сельской общине, сельская община — городской (полису), но в плане верховенства полис (государство) как высшая и всеобъемлющая форма социальной связи первичен по отношению к семье и индивиду. Конечная цель полиса, как и индивида, заключается в «счастливой и прекрасной жизни». Основная задача государства — воспитание граждан в нравственной добродетели. В качестве условно-образцового государственного устройства Аристотель выдвигает такое смешение олигархии и демократии, при котором поляризация бедных и богатых снимается преобладанием зажиточных средних слоев.

Платон не ввел никакого особого термина для характеристики индивидов своего «идеального государства». Термин «обнаженность» появился только гораздо позднее<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Аристотель*. Политика. 1253 а 9.

<sup>2</sup> Этот термин впервые был введен в книге: *Ивин А. А.* Обнаженность и отчуждение. СПб.: Алетейя, 2015.

## Проявления обнаженности

Та или иная степень обнаженности свойственна представителям всех реально существовавших коллективистических обществ: первобытного примитивного коллективизма, древнего коллективизма, средневекового умеренного коллективизма и коллективизма индустриального общества, в особенности его крайней формы — тоталитаризма. Радикальной обнаженности требует, как правило, и утопический социализм, рисуемый людей будущего совершенного общества не только сходными в своей лишенности собственности и семьи, но и подобными друг другу даже своими лицами и одеждой (Платон, Т. Кампанелла, Т. Мор, А. де Сен-Симон, Ш. Фурье, К. Маркс, В. И. Ленин, А. Гитлер и др.).

Обнаженность как существенное сходство мыслей, чувств и поступков характерна также для таких коллективистических сообществ, как армия, церковь, тоталитарная партия, тоталитарная религиозная секта и др.

Наиболее наглядно обнаженность проявляется в лишенности одежды или, если этого не позволяют климатические условия, в одинаковости одежды, отсутствии феномена моды. Характерно, что первобытные племена, жившие в жарком климате и носившие когда-то минимум одежды, вступая в контакт с западной культурой, начинали одеваться и даже пытались — в меру своих возможностей — следовать чужой моде. В коллективистических сообществах, подобных армии и церкви, внешняя одинаковость индивидов проявляется в особой форменной одежде, которую обязан носить каждый представитель сообщества. В тоталитарных обществах мода расценивалась как «буржуазное понятие» и считалась несовместимой с основными ценностями, прокламируемыми этими обществами. Даже тоталитарная номенклатура, чувствовавшая необходи-

мость отграничения от всех остальных граждан, никогда не прибегала к дорогой и тем более модной одежде. Представители номенклатуры одевались иначе, чем все другие, но опять-таки чрезвычайно однообразно: добротно, но без всякой претензии на роскошь. Обычно они конструировали себе нечто полувойенное: френчи, кители, военного образца фуражки, пальто, похожие на шинели, и т. п. В частности, на парадных портретах Сталин и Гитлер всегда одеты почти одинаково.

В социалистических движениях грубо уравнительного типа предполагалось, что люди будущего общества не должны будут отличаться друг от друга не только одеждой, но и своим физическим обликом: в таком обществе не будет ни слишком красивых, ни слишком уродливых лиц и фигур. Например, А. М. Дешан, описывая будущее социалистическое общество, высказывал пожелание, чтобы «почти все лица имели почти один и тот же вид». В подготовительных материалах Ф. М. Достоевского к роману «Бесы» сходную мысль выражал один из его героев-социалистов, говоря о будущем обществе: «По-моему, даже красивые очень лицом мужчины или женщины не должны быть допускаемы».

Национал-социализм намеревался достичь внешней одинаковости людей путем очищения арийской крови от всех чужеродных примесей. Коммунизм делал упор на физкультуру, способную в известной мере унифицировать внешний облик людей.

Внешняя неотличимость индивидов реального коммунистического (социалистического) общества — только поверхностное проявление обнаженности. В идеале индивиды такого общества не должны отличаться друг от друга самой своей сутью — своими мыслями, чувствами и поступками, они призваны быть безличными деталями бесперебойно работающего общественного механизма.

Ключевыми предпосылками достижения обнаженности являются лишенность индивидов собственности, семьи и всего того, что обуславливает возникновение структурных отношений, разделяющих людей по ролям, статусам, должностям, одежде, внешности и т. д. Структурные отношения, означающие неравенство и неодинаковость людей, должны быть замещены коммунитарными, или общинными, отношениями, отношениями равных во всех смыслах людей.

Обнаженность оказывается, таким образом, простым следствием более общего требования безраздельного господства коммунитарных социальных отношений над структурными.

Отчуждение, предполагающее неравенство людей, опирается на структурные отношения и достигает своего апогея в период максимального обострения неравенства и явного доминирования структурных отношений над коммунитарными.

Человек коммунистического общества, утвердившегося в XX в. в России и в ряде других стран, был лишен собственности, зачастую друзей, которым можно вполне доверять, неповторимых индивидуальных реакций на мир. Этот человек имел минимальные средства для существования и полностью зависел от общества, дававшего ему работу и, значит, саму возможность жить, был открыт душой и мыслями своему коллективу, не имел иных значимых целей, кроме участия в общем деле построения совершенного общества. Первобытный человек, прикрывавший одеждой только единственную часть тела, был обнажен перед природой и во всем зависим от ее капризов. Коммунистический человек, все передавший обществу и не укрывающий от него ни своих помыслов, ни чувств, был почти полностью обнажен перед ним и, значит, всецело зависим от него.

Коллективистическое общество всегда проводит различие между *естественными* (подлинными, истинными) и *искусственными* (навязанными, ложными) потребностями людей. Предполагается, что первые должны удовлетворяться, в то время как наличие вторых говорит об отступлении человека от своего высокого предназначения, от стоящих перед ним грандиозных задач по преобразованию мира и т. п.

В частности, Маркс, разграничивавший истинные и ложные потребности, исходил из социологического понятия «человеческой сущности». Важнейшей целью коммунизма, по Марксу, является осознание истинных человеческих потребностей и их удовлетворение; а это станет возможно только тогда, когда производство будет служить человеку, а капитал перестанет спекулировать на иллюзорных его потребностях. Сам лозунг коммунизма «От каждого — по способностям, каждому — по потребностям» имеет в виду не любые, а исключительно истинные или оправданные потребности человека. Деньги, богатство, роскошь и т. д. — это ложные потребности, навязанные человеку эксплуататорским обществом и извращающие все подлинные человеческие ценности. В частности, деньги, по Марксу, превращают верность в измену, любовь в ненависть, ненависть в любовь, добродетель в порок, порок в добродетель, раба в господина, господина в раба, глупость в ум, ум в глупость. Деньги осуществляют «братание невозможностей». В отчужденном капиталистическом обществе, считает Маркс, потребности человека извращаются до состояния подлинных слабостей.

Средневековый человек тоже делил все потребности на естественные и искусственные, или, точнее говоря, на высшие и низшие.

К вещам, которые могут превратить жизнь в наслаждение и которые в то же время относятся к высшим

потребностям, он относил только чтение. Но даже удовольствие от чтения должно быть освящено стремлением к мудрости и добродетели. В музыке и изобразительном искусстве благом считается лишь служение вере, а удовольствие, доставляемое ими, само по себе греховно. Путешествия, природа, спорт, мода, социальное тщеславие и чувственные удовольствия без колебаний относились к низшим потребностям человека.

В реальном коммунистическом обществе граница между высшими и низшими (естественными и искусственными) потребностями была примерно такой же. Всячески одобрялось чтение, но оно не должно было уводить от коммунистических идеалов и ценностей. В музыке, особенно в легкой, существовали жесткие ограничения. Тщательно отбирались сюжеты опер, проводилась ревизия даже классического наследия.

Разделение потребностей человека коммунистического общества на естественные и искусственные служило хорошим идейным обоснованием аскетизма. Эту же направленность имело и различие низшей ступени коммунизма (социализма) и высшей его ступени (полного коммунизма). На низшей ступени действует принцип «От каждого — по способностям, каждому — по труду», на высшей — принцип «От каждого — по способностям, каждому — по потребностям».

Опираясь на противопоставление естественных и искусственных потребностей, имеющее довольно произвольный и неясный характер, А. А. Зиновьев, например, утверждает, что уже при «социализме», несмотря на низкий жизненный уровень основной массы населения и колоссальные различия в жизненном уровне различных слоев населения, принцип «полного коммунизма» реализуется в полной мере. Речь нужно вести только о социально оправданных потребностях граж-

дан, и тогда этот принцип окажется даже легче реализовать, чем принцип «социализма».

Таким образом, два разграничения — естественных и искусственных потребностей человека, социализма и полного коммунизма — хорошо поддерживали друг друга и одновременно позволяли представить аскетическое отношение к жизни не как что-то навязанное извне, а как естественную необходимость самой новой жизни.

Оба знаменитых принципа — социализма и полного коммунизма — одинаково неясны и допускают возможность самых разных их толкований. Соответственно, это дает право достаточно произвольно устанавливать как этапы социализма («победа социализма», «полная победа социализма», «развитой социализм» и т. д.), так и рубеж между социализмом и коммунизмом. Можно даже вообще сказать, что различия между социализмом и коммунизмом нет.

Разделение потребностей человека коммунистического общества на естественные и искусственные служило хорошим идейным обоснованием коммунистического аскетизма.

Об антропологически истолкованном человеке нельзя сказать, что его потребности могут быть разграничены на естественные и искусственные. Они делятся на минимальные и превышающие жизненный минимум, на полезные с точки зрения здоровья, нейтральные и вредные, на те, которые есть у большинства, и характерные для немногих, и т. д. Но эти потребности не подразделяются на естественные и искусственные, поскольку антропологический человек не имеет однозначно очерченного, данного раз и навсегда круга потребностей. С изменением индивида и общества меняется и характер самих потребностей.

## **Антропологическое и социальное понимание человека**

Антропологическое истолкование говорит о природе человека, зависящей от истории и изменяющейся в ее ходе, но не растворимой полностью в ней. Формирование этой природы никогда не может быть завершено, человек не только живет в обществе и зависит от системы социальных связей, но и во многом выбирает свое место в этой системе. Его индивидуальная жизнь, в существенной мере определяемая его собственными выбором и его решениями, открыта будущему и не предопределена коллективной судьбой. Социальным истолкованием человека предполагается, что природа человека, понимаемая исключительно в естественнонаучном смысле, сформировалась еще в период становления современного человека и с тех пор перестала быть действующим фактором человеческой истории.

Антропологическое понимание подчеркивает свободу личности, ее непредопределенность, а также многообразие людей, важность для каждого из них существования полноценного и полноценного другого. Социальное разнообразие, неоднородность, несоответствие интересов людей рассматриваются не как изъян современного общества, а как его несомненное преимущество. Человек формируется обстоятельствами, но вместе с тем всегда остается свободным, поскольку он сам определяет многие особенности своей жизни.

Социальное истолкование человека как сколка общества на определенном этапе его развития растворяет индивида в обществе, подчиняет его обязательной коллективной судьбе и тем самым во многом лишает его эстетического измерения.

Суть социального понимания человека хорошо передает формула К. Маркса: человек есть только отра-



жение общественных отношений, взятый сам по себе, он не имеет никакой сущности. Сущность человека, говорит Маркс в «Тезисах о Фейербахе», не есть абстракт, присущий отдельному индивиду; в своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений.

При таком понимании человек предстает как носитель определенных общественных функций и ролей и основной проблемой оказывается его приспособление к господствующим институтам, его социализация и адаптация к общественной среде, интеграция в существующую и притом единую для всего общества систему ценностей. Общество оказывается неким не подверженным изменениям «инвариантом», а человек — пластичной переменной, призванной меняться и приспособливаться. Ключевая задача социализации человека оказывается простой и прозрачной: общество должно воспитывать и перевоспитывать человека, а новое общество — формировать нового человека в угодном себе духе. Как раз об этом говорит знаменитый ленинский афоризм: «Нельзя жить в обществе и быть свободным от него».

Три момента важны в связи с противопоставлением социологического и антропологического истолкований человека.

Во-первых, социологически понимаемый человек, не имеющий никакого твердого ядра и являющийся лишь зеркальным отражением социальных отношений, не способен иметь естественных, или природных, неотчуждаемых прав, вроде права на личную неприкосновенность, на свободу мысли и совести, на достаточный жизненный уровень и т. д. Никаких прав, принадлежащих человеку от рождения, уже в силу того, что он человек, у него не может быть: только общество наделяет человека правами и в той мере, в какой находит это нужным.

Во-вторых, социально истолкованный человек способен в соответствующих социальных условиях четко отделить свои истинные, или естественные, потребности от ложных, или искусственных, и навсегда расстаться со вторыми. Об антропологически истолкованном человеке нельзя сказать, что его потребности могут быть разграничены на естественные и искусственные. Они делятся на минимальные и превышающие жизненный минимум, на полезные с точки зрения здоровья, нейтральные и вредные, на те, которые есть у большинства, и характерные для немногих, и т. д. Но эти потребности не подразделяются на естественные и искусственные, поскольку антропологический человек не имеет однозначно очерченного, заданного раз и навсегда круга потребностей. С изменением индивида и общества меняется и характер самих потребностей.

В-третьих, коллективистическое общество и его теории отдают явный приоритет социологическому человеку над антропологическим; индивидуалистическое же общество несомненно тяготеет к антропологическому истолкованию человека. Это проявляется, в частности, в том, что коллективизм неохотно останавливается на теме прав человека и настаивает на том, что в новом, совершенном обществе должен жить не нынешний человек, отягощенный многими ненужными и даже вредными привычками и потребностями, удовлетворение которых способно разрушить это общество, а совершенно новый человек, своего рода «сверхчеловек».

### **Обнаженность, отчуждение и свобода**

Ключевым в теме обнаженности и отчуждения является вопрос о соотношении их со свободой, и в частности вопрос о соотношении частной собственности и свободы. Согласно точке зрения, разделяемой сторонниками коллективистического устройства обще-

ства, условием свободы является полное отсутствие частной собственности и в более общем плане — полная обнаженность индивидов совершенного общества или сообщества (Платон, Франциск Ассизский, Марк и др.). С точки зрения сторонников индивидуалистического общества, частная собственность есть одно из основных условий свободы, а разнообразие индивидов, их неодинаковость и, как следствие, их отчужденность друг от друга — предпосылки стабильности общества и его устойчивого, динамичного развития (Дж. Локк, Дж. С. Милль, К. Пошпер, Ф. А. Хайек и др.).

Существуют, однако, два типа свободы. Коллективистическая, или утилитарная, свобода представляет собой свободу действовать в направлении избранной обществом глобальной цели (создание на земле прототипа небесного сообщества, построение коммунизма, создание чисто арийского общества и т. п.). Эта свобода как осознанная историческая необходимость не совместима с частной собственностью и требует предельной обнаженности индивида. Ничто внешнее (собственность, семья, знания, мода и т. д.) не должно отвлекать человека от служения стоящей перед обществом глобальной цели. Индивидуалистическая свобода предполагает, что индивид, связанный минимумом коллективных ценностей и норм, имеет возможность сам определять свои жизненные задачи и несет личную ответственность за результаты своей деятельности. Такого рода свобода, предполагающая высокую степень независимости индивидов от общества, невозможна без частной собственности. Свобода индивида действовать в соответствии со своими собственными целями, желаниями и прихотями требует разнообразия индивидов, их неодинаковости и необнаженности. Следствием этого является отчуждение. Временами оно

обостряется в такой степени, что грозит обрывом коммуникации между индивидами и слоями общества.

### 3. Философия Гегеля

Чтобы не создалось впечатление чрезмерной общности представления о философии и философском познании, его необходимо дополнить идеями конкретного философа.

Одним из идейных предшественников как коммунистического, так и национал-социалистического режимов, принесших в XX веке человечеству неисчислимы бедствия, был немецкий философ первой половины XIX века Г. В. Ф. Гегель (1770–1831). Коммунизм позаимствовал у этого довольно посредственного философа идею своей диалектики, представляемой как универсальная теория развития природы, общества и мышления. Национал-социализм воспользовался гегелевской идеей «немецкого национального духа», ставящей немецкий народ выше любого другого народа в мире. Коммунизм и национал-социализм восприняли также гегелевскую идею войны как необходимого и чаще всего единственного средства решения всех международных проблем.

Принципом исторического развития является, согласно Гегелю, *национальный дух*. В каждый период истории есть определенная нация, реализующая ту стадию развития, которой достигло человечество. В современной истории такой нацией является Германия. Так что все хвалебные эпитеты, которые приписываются Гегелем «национальному духу», относятся исключительно к немецкому национальному духу: никакие другие нации не упоминаются.

Национальный дух воплощается в *государстве*, которое есть наличная, действительно нравственная жизнь. Государство — это божественная идея, как она суще-

обостряется в такой степени, что грозит обрывом коммуникации между индивидами и слоями общества.

### 3. Философия Гегеля

Чтобы не создалось впечатление чрезмерной общности представления о философии и философском познании, его необходимо дополнить идеями конкретного философа.

Одним из идейных предшественников как коммунистического, так и национал-социалистического режимов, принесших в XX веке человечеству неисчислимые бедствия, был немецкий философ первой половины XIX века Г. В. Ф. Гегель (1770–1831). Коммунизм позаимствовал у этого довольно посредственного философа идею своей диалектики, представляемой как универсальная теория развития природы, общества и мышления. Национал-социализм воспользовался гегелевской идеей «немецкого национального духа», ставящей немецкий народ выше любого другого народа в мире. Коммунизм и национал-социализм восприняли также гегелевскую идею войны как необходимого и чаще всего единственного средства решения всех международных проблем.

Принципом исторического развития является, согласно Гегелю, *национальный дух*. В каждый период истории есть определенная нация, реализующая ту стадию развития, которой достигло человечество. В современной истории такой нацией является Германия. Так что все хвалебные эпитеты, которые приписываются Гегелем «национальному духу», относятся исключительно к немецкому национальному духу: никакие другие нации не упоминаются.

Национальный дух воплощается в *государстве*, которое есть наличная, действительно нравственная жизнь. Государство — это божественная идея, как она суще-

ствует на земле. Оно — разумная, объективно себя осознающая и для себя суцая свобода. Каждое государство является естественным врагом всех иных государств и должно утверждать свое существование посредством войны. К государству не применимы никакие моральные ограничения, его оправдание является только исторический успех.

Война, особенно война молодых наций против старых, вполне допустима. Более того, три вещи наиболее ценны: война, судьба и слава. Война сохраняет нравственное здоровье народов, уберегает их от гниения, которое непременно явилось бы следствием продолжительного мира. Соответственно, принципом достойной уважения жизни и идеалом «героического человека, противостоящего мелкой посредственности», является максима: «Живи, рискуя».

Если государство стоит вне морали, то и великие люди своего времени, выражающие то, что оно хочет, тоже находятся вне морали. Против них не должны раздаваться скучные упреки в недостатке скромности, смирения, любви к людям и сострадательности. Великая личность вправе растоптать и сокрушить едва ли не все на своем пути.

Общим законом исторического развития является, таким образом, прогресс, но не простой, а «диалектический прогресс», при котором германская монархия оказывается высшей точкой как в познании свободы, так и в ее воплощении. Коммунизм понимал прогресс как утверждение идеи коммунизма во всем мире.

Для социальной философии Гегеля характерны: национализм, доходящий до идеи, что одна избранная нация обречена на мировое господство; убежденность в том, что в современном мире такой нацией является именно немецкая нация, имеющая полное право установить с помощью военной силы свое господство

езде, где найдет нужным; восхваление государства как высшей ценности; освобождение государства от любых моральных ограничений и обязательств; превознесение войны как естественного способа разрешения конфликтов между государствами; восхваление «всемирно-исторических личностей», умеющих не обращать внимания на нормы морали и общественное мнение; концепция человека как не столько разумного существа, сколько *героического животного*, презирающего обычную, мелкую, материальную жизнь. Гегель искажает смыслы всех основных понятий социальной философии, прежде всего понятий *свобода, равенство и справедливость*.

Важным моментом, определяющим своеобразие социальных воззрений Гегеля, являлась его *диалектика*. Ее применение хорошо показывают его рассуждения о свободе, равенстве и конституции. Итогом этих рассуждений является уверение, что прусская монархия, вообще не имевшая конституции, является высшим воплощением конституционности. Этот интеллектуальный фокус оказывается возможным именно благодаря диалектике, позволяющей отождествлять противоположности. Равенство объявляется неравенством, свобода — неуклонным следованием закону («осознанной необходимостью»), а отсутствие конституции — конституцией наиболее развитого разума.

В превознесении войны как лучшего и едва ли не единственного способа разрешения конфликтов между государствами Гегель не был одинок. Некоторые философы XVIII–XIX вв., занимавшиеся социальной философией и этикой, считали удовольствие несомненным благом. Их противники, напротив, презирали удовольствие и склонялись к иной системе этики, которая казалась им возвышенной. Т. Гоббс высоко ценил силу, с ним соглашался Б. Спиноза. Разные системы принимавшихся исходных ценностей вели к

различиям в целевых обоснованиях. Так, рассуждение «Взаимная благожелательность доставляет удовольствие и потому является добром» было бы приемлемым для Локка, но не для Гоббса или Спинозы.

Большая часть противников локковской школы, пишет Б. Рассел, восхищалась войной как явлением героическим и предполагающим презрение к комфорту и покою. Те же, которые восприняли утилитарную этику, напротив, были склонны считать большинство войн безумием. Это снова, по меньшей мере, в XIX столетии, привело их к союзу с капиталистами, которые не любили войн, так как войны мешали торговле. Побуждения капиталистов, конечно, были чисто эгоистическими, но они привели к взглядам, более созвучным с общими интересами, чем взгляды милитаристов и их идеологов.

В этом абзаце упоминаются три разные целевые аргументации, обосновывающие оправдание и осуждение войны:

— война является проявлением героизма и воспитывает презрение к комфорту и покою; героизм и презрительное отношение к комфорту и покою позитивно ценны; значит, война также позитивно ценна;

— война не только не способствует общему счастью, но, напротив, самым серьезным образом препятствует ему; общее счастье — это то, к чему следует всячески стремиться; значит, войны следует категорически избегать;

— война мешает торговле; торговля является позитивно ценной; значит, война вредна.

Гегель склонялся к первому из этих оправданий войны: без нее невозможно «жить, рискуя». Но еще важнее для Гегеля было то, что растущий прусский милитаризм *уже нуждался* в войне и готовился к ней. Задачей философа, как понимал ее Гегель, было всего



лишь обоснование необходимости тех предстоящих войн, которые непременно выиграет Германия.

Когда немецкого кайзера Вильгельма II, развязавшего первую мировую войну, после поражения Германии поймали в поезде, бегущим в Голландию, он долго притворялся ничего не понимающим рядовым пассажиром. Его не отдали сразу под суд, а поселили на вилле, чтобы он засел за мемуары и постепенно сумел хоть что-то вспомнить о проигранной им четырехлетней войне.

Кайзер, по-видимому, плохо знал Гегеля и любимую поговорку последнего: «живи, рискуя». Жить кайзеру определенно хотелось, а вот рисковать — нет.

Обеим формам радикального социализма — и коммунизму, готовящемуся к мировой пролетарской революции, и национал-социализму, ведущему дело к новой мировой войне, импонировала гегелевская идея о незаменимости войны в социальной жизни. Национал-социализм переосмыслил гегелевскую идею «национального духа» и положил ее в основу своей доктрины. Коммунизм высоко оценил истолкование Гегелем диалектики как особого способа мышления и доказательства. Этот способ дает легко достижимые и кажущиеся впечатляющими результаты в рассуждениях об обществе. Совершенно упускалось из виду то, что гегелевская диалектика является по своей сути частным случаем одиозной софистики.

Диалектика являлась одним из основных средств огульного человека коммунистического общества<sup>1</sup>. Национал-социалистическое общество просуществовало слишком короткий период времени, чтобы открыть для себя «подлинную ценность диалектики».

---

<sup>1</sup> См. в этой связи: *Ивин А. А.* Основы социальной философии. М.: 2005. С. 35–40.

Именно благодаря диалектике в достаточно короткое время сформировался «советский человек», которого можно было уже назвать «человеком обнаженным». У него еще были остатки семьи, но уже не было главного — частной собственности на средства производства. То, что называлось «личной собственностью», постепенно урезалось. Я помню, как все соседи в деревне моей бабушки, неожиданно принялись пилить и корчевать те немногие плодовые деревья, которые росли на их «частных» участках. Бабушка объяснила мне, что теперь каждое дерево облагается налогом, а денег ни у кого нет. Нам тоже надо вырубить две яблони и абрикос, поскольку платить за эту «частную собственность» нам нечем. Но я для этого дела слишком мал, а она старая. Пришлось просить соседей. От крошечного сада остался только куст вишни — кусты, к счастью, к деревьям не относились и налогом не облагались.

Содержание диалектики сводится к двум, кажущимся простыми принципам и трем законам. Принципы диалектики: все в мире взаимосвязано, все развивается. Законы диалектик: все в мире является внутренне противоречивым и эта противоречивость есть источник развития; в ходе развития за периодами постепенности следуют резкие, скачкообразные изменения; всякое развитие проходит три ступени, причем каждая последующая из них содержит более ранние в некоем «снятом» виде, в качестве момента целого.

Диалектику Гегеля высоко ценил и широко использовал Маркс. В коммунистическом обществе диалектика являлась одним из непрременных условий крепости его идеологии и его стабильного существования. Основной задачей диалектики была связь несовершенного существующего мира с тем идеалом, к которому стремилось это общество, представление запутанного множества текущих событий как серии последовательных ступеней

той лестницы, которая ведет прямо к коммунизму. Коммунистический человек жил одновременно в двух мирах — в неустроенном, нищем и бесправном настоящем и в иллюзорном коммунистическом будущем. Связать эти миры, представить первый как непрерывное восхождение ко второму было способно лишь диалектическое мышление, но не обычный, весьма слабый человеческий рассудок.

Таким образом, Гегель оказал существенное идейное влияние на обе формы радикального социализма — на коммунизм и на национал-социализм.

Сейчас, когда диалектика ушла в прошлое можно попытаться с точки зрения более позднего, а именно нынешнего стиля мышления, дать диалектике Гегеля и ее более поздним вариантам такую простую характеристику.

Принцип «все связано со всем» высказывался еще в Античности. В средневековой философии универсальная взаимосвязь выводилась из сотворенности мира Богом и носила преимущественно характер связи символа и символизируемой им вещи. Начиная с Нового времени данный принцип утратил сколько-нибудь ясный смысл. Как связано, например, существование «черных дыр» во Вселенной с преподаванием «Мертвых душ» Гоголя в средней школе? На подобного рода вопросы невозможно ответить. Их вообще не разумно ставить.

Принцип развития также известен с Античности, хотя еще И. Канту он казался «рискованным приключением разума». Идея направленного развития, восходящего от низших ступеней к высшим, очевидным образом неприложима к природе, а для тех, кто не разделяет идею неуклонного социального прогресса, и к обществу. Мир представляет собой единство *бытия*, постоянного повторения одного и того же, и *становле-*

ния, непрерывного порождения нового. Атом железа остается одним и тем же, в каком уголке Вселенной он ни был найден и в какое соединение с другими атомами ни вступил бы. Но сама Вселенная находится в процессе непрерывного изменения. Принцип развития применим к становлению, постоянно порождающему что-то новое. Но этот принцип не приложим к бытию, поскольку в нем отсутствуют какие-либо изменения. Принцип развития не является, таким образом, универсальным.

Закон борьбы противоположностей, называвшийся «ядром диалектики», явно неприменим к природе. Приводившиеся примеры такой борьбы (борьба плюса с минусом, определяющая развитие математики; борьба северного полюса магнита с его южным полюсом, раскрывающая суть магнетизма, и т. п.) только подрывают доверие к этому «закону». Закон перехода количественных изменений в качественные не является универсальным: в одних случаях развитие носит скачкообразный характер, в других оно протекает без ясно выраженных скачков. Закон отрицания отрицания предполагает идею «цели» или «судьбы», заданной извне. Без этой идеи распространение данного закона на природу кажется грубым насилием над самой диалектикой. Но в природе нет ни «цели», ни «судьбы». Диалектика природы — бессмыслица.

Систематизация диалектики представляет собой, таким образом, причудливое сочетание положений, одни из которых неясны, другие не являются универсальными, третьи несовместимы с обычным рациональным мышлением.

В начале 20-х гг. знаменитый отечественный физиолог, лауреат Нобелевской премии академик И. П. Павлов писал известному теоретику партии большевиков Н. И. Бухарину: «...Ведь один ваш

диалектический материализм по его теперешней жизненной постановке ни на волос не отличается от теологии и космогонии инквизиции».

Проницательное для того времени наблюдение. Диалектика, целиком перенесенная из средневековой культуры в современное индустриальное общество, не становится в результате такого переноса наукой. Коммунистическая диалектика мало чем отличается от средневековых теологии и космогонии.

Истина заключается в том, пишет современный французский философ А. Конт-Спонвиль, что диалектика никогда ничего не доказывает — разве что виртуозное владение ею со стороны того или иного философа. Маркс, провозглашавший себя диалектиком и разработавший материалистическую и революционную диалектику, по меньшей мере, однажды признал это, за что ему честь и хвала. В письме Энгельсу в августе 1857 года он писал: «Возможно я оскандаюсь. Но в таком случае на помощь всегда сможет прийти некоторая диалектика». Последняя на все вопросы имеет свои ответы, такова ее функция, подчеркивает Конт-Спонвиль. Она способна все осмыслить, все объяснить, все оправдать — прусское государство (Гегель) и революцию (Маркс), сталинизм и троцкизм, конец истории (Кожев) и ее «бесконечное и беспредметное» продолжение (Альтюссер). Диалектика — это искусство оставаться правым в споре, даже если вся окружающая реальность вопиет о заблуждении. Очень удобная штука. И совершенно никчемная. Более или менее одаренный диалектик непобедим — что ему стоит ввести противоречие, в котором его упрекают, в собственную систему рассуждения и показать его преодоление. Если все кругом — сплошное противоречие, зачем вообще нужны противоречия? Диалектика — рассуждение без конца. Это пустословие разума,

притворно опровергающее каждое собственное слово, лишь бы продолжать болтовню<sup>1</sup>.

Характеристика диалектики, даваемая Конт-Спонвилем, является ясной, но не вполне точной.

Диалектику опрометчиво оценивать как простое «пустословие разума», на которое способен едва ли не каждый виртуозный философ, независимо от того общества, в котором он применяет свое мастерство. Помимо субъективной предрасположенности к диалектике, она требует также определенных *социальных предпосылок*. Диалектика становится ядром особого стиля мышления только в коллективистической культуре или при непосредственном приближении к ней. Коммунистическая культура предоставляет диалектике благодатную почву именно потому, что эта культура является коллективистической.

Диалектика не является совершенно никчемной. Напротив, она может быть использована в коллективистической культуре с несомненным эффектом, причем таким эффектом, который невозможно вызвать ничем иным.

---

<sup>1</sup> Конт-Спонвиль А. Философский словарь. М.: Этерна Палимпест, 2012. С. 153.

## Глава 12.

# НОВЕЙШАЯ ИСТОРИЯ РОССИИ

### 1. Факторы, определявшие развитие России в XIX–XX вв.

В заключение хотелось бы поддержать изложенную концепцию социальной эпистемологии одним примером из области исторических и социальных наук. В качестве такого примера можно всего взять развитие России в XIX–XXI вв.

Это очень выразительный пример. За сравнительно короткий по историческим меркам период Россия неожиданно перешла от крепкой абсолютной монархии к совершенно неожиданному строительству первого в мире коммунистического общества, а затем, столь же неожиданно, рассталась с идеей коммунизма и начала строить неокapиталистическое общество. В XX веке в России произошло, таким образом, три социальные революции: Февральская буржуазная революция 1917 г., Октябрьская коммунистическая революция того же года и мирная буржуазная революция 90-х гг. этого века.

Факторы, входящие в ядро, детерминирующее развитие российского общества, со временем перемещались на периферию, а факторы, стоявшие вдали от ядра, с изменением внутренней и внешней обстановки входили в ядро.

В XVIII в. в России, очевидным образом тяготеющей к коллективистическому полюсу социального устройства, постепенно стала усиливаться тенденция либерализма<sup>1</sup>. К XIX в. постепенно созрел замысел отказа от абсолютной монархии, введения ограничива-

---

<sup>1</sup> См.: *Леонтович В. В.* История либерализма в России (1762–1914). М.: Русский путь, 1995. Гл. 4.

ющей ее конституции и переустройства общества по индивидуалистическому образцу стран Западной Европы.

Но после I-ой Отечественной войны с вторгшейся в страну армией Наполеона и блестящей победы над ним ситуация радикально изменилась.

Уже декабристы, большинство идейных вдохновителей которых прошло почти всю Европу, категорически отказались от либерализма и выступили под заведомо коллективистическими лозунгами.

В частности, глава Южного общества декабристов П. И. Пестель писал в «Русской правде», с которой были знакомы все декабристы: «...Обладать другими людьми, как собственностью своею, продавать, закладывать, дарить и наследовать людей наподобие вещей, употреблять их по собственному своему произволу без предварительного с ними соглашения и единственно для собственной своей прибыли, выгоды, а иногда и прихоти есть дело постыдное, противное человечеству, противное законам естественным, противное святой вере христианской, противное, наконец, заповедной воле всевышнего, гласящего в священном писании, что люди перед, ним все равны, и что одни деяния их и добродетели разницу между ими поставляют. И потому не может долее в России существовать дозволение одному человеку иметь и называть другого своим крепостным. Рабство должно быть решительно уничтожено, и дворянство должно непременно отречься от гнусного преимущества обладать другими людьми... Сие уничтожение рабства и крепостного состояния возлагается на временное верховное правление, яко священнейшая и непрременнейшая его обязанность...»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Пестель П. И. Русская правда. Гл. 3. Раздел 4.



Пестель требовал не только уничтожения крепостного права и в предыдущем веке оказался бы «бунтовщиком, похуже Пугачева». Пестель настаивал также на устранении власти богатства: «...Богатые всегда будут существовать, и это очень хорошо, но не надобно присоединять к богатству еще другие политические права и преимущества за исключением бедных. А посему и возлагается непременно обязанность на верховное правление... затруднение разрешить посредством представительного порядка в полной мере всякою даже тень аристократического порядка, хоть феодального, хоть на богатстве основанного совершенно устранить и навсегда удалить, дабы граждане ничем не были стесняемы в своих выборах и не были принуждаемы взирать ни на сословие, ни на имущество, а единственно на одни способности и достоинства и руководствоваться одним только доверием своим к избираемым ими гражданам...»<sup>1</sup>.

Речь шла, таким образом, не только об устранении феодальных пережитков, но и о неприемлемости буржуазного строя, предоставляющего непомерную свободу для богатства. Пестель видел, что на смену феодализму придет буржуазное общество, как это случилось на Западе. В буржуазном обществе господствует «аристократия богатств», которая в погоне за ростом своего богатства умножает нищету народа. Пестелю казалось, что в России, где капиталистический класс еще только зарождался, можно найти способы ограничения его жажды обогащения за счет народа, предотвратить пороки капитализма. Можно, полагал Пестель, сохранив частную собственность, вырвать из нее эксплуататорское жало. Для этого необходима частичная конфискация помещичьего землевладения и наделения крестьян

---

<sup>1</sup> Там же. Гл. 4. Раздел 14.

яинства землей наряду с полной и окончательной ликвидацией крепостного права, сделать сосуществующими общественную и частную формы землевладения.

Это было уже началом движения от индивидуалистического и либерального капитализма к равноправию людей, характерному для коллективистического общества, и к введению, наряду с частной, также общественной формы собственности.

На смену декабристам пришло народничество, еще дальше пошедшее в развитии идеи перехода от феодализма к коллективистическому социализму, минуя индивидуалистический капитализм. Идеология народничества основывалась на идее «самобытности» исторического пути России и самобытном пути ее развития к социализму, минуя капитализм.

Основы особого «русского социализма» были сформулированы на рубеже 1840–50-х гг. А. И. Герценом. Поражение европейских революций 1848–1849 гг. породило у него неверие в европейский социализм и разочарование в нем. Сопоставляя судьбы России и Запада, Герцен пришел к выводу, что социализм сначала должен утвердиться в России, и основной «ячейкой» его станет крестьянская поземельная община. Крестьянское общинное землевладение, крестьянская идея права на землю и мирское самоуправление явятся основой построения социалистического общества. Так возник «русский (или общинный) социализм».

Идея общинного социализма, сформулированная Герценом, была развита Н. Г. Чернышевским. Он считал, однако, общину патриархальным институтом русской жизни, призванным постепенно вытеснить капиталистическое хозяйство и окончательно утвердить коллективное производство и потребление.

П. В. Лавров в «Исторических письмах» попытался вдохнуть новые силы в угасающую идею перехода

России от феодализма к социализму, минуя капитализм. В этом произведении содержался призыв к «критически мыслящим» и «энергически стремящимся к правде личностям», прежде всего молодым, проснуться, понять задачи исторического момента, потребности народа, помочь ему осознать свою силу и вместе с ним приступить к творению истории, к борьбе против старого мира. В обстановке конца 1860-х — начала 1870-х гг. произведение Лаврова стало «ударом грома», одним из идейных побудителей для практической деятельности революционных интеллигентов<sup>1</sup>. Однако оно не принесло выдыхающемуся народничеству никаких принципиально новых идей.

На смену народникам шел уже русский марксизм во главе с Г. В. Плехановым и В. И. Лениным.

В работе Ленина «Что делать? Наболевшие вопросы нашего движения» (1902) взглядам народников на историю было противопоставлено марксистское понимание социалистической революции, дополненное совершенно новым учением о «партии нового типа», призванной совершить такую революцию. Ленин писал, что «...для «обслуживания» массового движения нужны люди, специально посвящающие себя целиком социал-демократической деятельности, и... такие люди должны с терпением и упорством вырабатывать из себя профессиональных революционеров». Он развил концепцию организации революционеров как боевого отряда рабочего класса, который должен осуществить социалистическую революцию, ввести и поддерживать диктатуру пролетариата в его интересах и учить массы коммунизму. «Дайте нам организацию революционеров — и мы перевернем Россию!» — восклицал Ленин. Как отмечал один из исследователей русского револю-

---

<sup>1</sup> См.: *Лавров П. А. Избранные сочинения на социально-политические темы.* Т. 1. М., 1934. С. 77

ционного движения, эта ленинская работа была важна для русского революционного движения не менее чем «Капитал».

В новом учении о революционной партии Ленин решительно трансформировал представления Маркса о партии рабочего класса как одной из обычных рабочих партий, каких у рабочего класса много. Радикализация марксистского учения о партии шла в духе знаменитого «Катехизиса революционера» С. Г. Нечаева (1847–1882). Эта радикализация была русской по своим истокам и могла быть проведена только в России.

«Революционер — писал Нечаев, — презирает всякое доктринерство и отказался от мирной науки, предоставляя ее будущим поколениям. Он знает только одну науку, науку разрушения... Он презирает общественное мнение. Он презирает и ненавидит во всех ее побуждениях и проявлениях нынешнюю общественную нравственность. Нравственно для него все, что способствует торжеству революции. Безнравственно и преступно все, что мешает ему»<sup>1</sup>. Это положение Нечаева о нравственном добре и нравственном зле Ленин повторял неоднократно в своих выступлениях и статьях. «Революционер, — продолжал Нечаев, — человек обреченный. Беспощадный для государства и вообще для всего сословно-образованного общества, он и от них не должен ждать для себя никакой пощады. Между ними и им существует тайная или явная, но непрерывная и непримиримая война на жизнь и на смерть. Он каждый день должен быть готов к смерти. Он должен приучить себя выдерживать пытки. Суровый для себя, он должен быть суровым и для других. Все нежные, изнеживающие чувства родства, дружбы, любви, благодарности и даже самой чести должны быть задавлены

---

<sup>1</sup> *Нечаев С. Г.* Катехизис революционера. Женева, 1869. Разделы 1–2.

в нем единою холодной страстью революционного дела. Для него существует только одна нега, одно утешение, вознаграждение и удовлетворение — успех революции. Денно и ночью должна быть у него одна мысль, одна цель — беспощадное разрушение. Стремясь хладнокровно и неумолимо к этой цели, он должен быть всегда готов и сам погибнуть и погубить своими руками все, что мешает ее достижению»<sup>1</sup>.

«Катехизис революционера» являлся, в сущности, плодом коллективного творчества, вобравшим в себя идеи не только Нечаева, но и Бакунина, и П. Н. Ткачева. Именно им принадлежат базовые положения «революционного макиавеллизма». В «Катехизисе» впервые в русской литературе была сформулирована программа широкомасштабной террористической организации, без которой невозможен успех социалистической революции.

Развивая идеи Нечаева, Ленин писал, что только партия, состоящая из профессиональных революционеров, способна осуществить социалистическую революцию. В сущности, Ленин выдвинул идею создания первой в мире тоталитарной партии<sup>2</sup>. Только такая партия способна, ради успеха революции, прибегнуть к массовому террору, «погубить своими руками все, что мешает ее достижению».

Капитализм в России, утверждал Ленин, практически построен. Марксистская наука раскрывает противоречия капитализма и указывает пролетариату путь избавления от капиталистической эксплуатации. Первостепенной задачей является организация принципиально новой социал-демократической партии, сплоченной вокруг своего партийного ядра. Новая пар-

---

<sup>1</sup> Там же. Разделы 4-6.

<sup>2</sup> О тоталитарной партии см.: *Ивин А. А.* Философия истории. М.: Гардарики, 2000. С. 271-278.

тия должна распространять марксистскую теорию в рабочих массах, заниматься организацией рабочего класса. Пролетариат должен готовиться к социалистической революции, направленной против капиталистов и помещиков, и установлению своей железной диктатуры. Ленин уже тогда предвидел, что диктатура пролетариата сразу же сделается диктатурой руководящей им партии, а партия будет править страной, не опираясь ни на какие законы.

Так, за очень короткий по историческим меркам период Россия перешла от зарождающегося либерализма к его полной противоположности — радикальному социализму и приготовилась не к либерально-демократической революции, устанавливающей капитализм, а к социалистической революции, ставящей перед страной совершенно неожиданную, казалось бы, перспективу строительства коммунистического общества.

Факторы, входящие в ядро тех сил, которые определяли развитие российской цивилизации, менялись с калейдоскопической быстротой. Эти внутренние факторы, а также внешние обстоятельства — участие России в Первой мировой войне — привели, в конце концов, к Февральской, а затем короткое время спустя — к Октябрьской революциям 1917 г.

Прослеживая перипетии развития России в XIX и начале XX вв., следует трижды подумать, прежде чем утверждать, что приход страны к строительству коммунистического общества явился исторической случайностью.

## **2. Тоталитарная партия и ее идеология**

В каждом обществе имеются, по меньшей мере, два слоя: элита этого общества, управляющая им, и все остальное население, подчиняющееся элите добровольно

или под принуждением. А. Тойнби называл элиту «творческим меньшинством» и связывал с его активностью судьбы цивилизаций. Вряд ли эпитет «творческая» применим к элите любого общества. Существуют общества — и тоталитарные общества в их числе, — вербующие в свою элиту главным образом посредством лишенных таланта и творческого начала людей. Тем не менее, элита играет центральную роль в жизни общества, и от того, какова элита, во многом зависит то, каким является общество в целом.

В современных коллективистических, тоталитарных обществах элита консолидируется в особую, единственную в данном обществе правящую партию. Эта партия определяет пути развития общества, задает единую для всего общества шкалу ценностей, по которой членство в партии — высокая честь, определяет моральные стандарты общества. Партию, полновластно контролирующую все стороны жизни тоталитарного общества, начиная с политики и экономики и кончая частной жизнью членов общества, можно назвать тоталитарной. О ней с полным правом можно сказать, что она — «ум, честь и совесть своей эпохи».

Тоталитарная партия — наиболее характерный и острый пример как коллективистических сообществ, так и коллективизма вообще. Два разных варианта реализации идеи тоталитарной партии представляют собой коммунистическая партия Советского Союза и национал-социалистическая партия Германии. Обе они бесславно ушли в прошлое. Но они с достаточной выразительностью показали, каких успехов в кардинальном преобразовании общества способна добиться при благоприятном для себя стечении обстоятельств тоталитарная партия и сколько бедствий своему обществу может она принести.

Обычно политическая партия определяется как добровольное объединение, более или менее организованное, действующее более или менее постоянно и преследующее цель во имя определенной концепции общества и его интересов решать самостоятельно или в союзе с другими задачами управления. Ни один из пунктов этого определения не приложим в полной мере к тоталитарной партии.

Как уже говорилось, теоретические основы такой партии разработал Ленин в книге «Что делать?». Главные идеи ее просты. Рабочим суждено совершить пролетарскую революцию и установить свою диктатуру на период создания нового, бесклассового общества. Но рабочие сами по себе не способны стать революционерами, они приспосабливаются к капиталистическому обществу, ограничиваются профсоюзной борьбой за удовлетворение своих требований. Для выполнения исторической задачи пролетариата необходима партия совершенно нового типа. Она должна быть немногочисленной партией профессиональных революционеров, подчиненной власти своего штаба, формируемого в соответствии с принципом демократического централизма. В партии должна быть строжайшая дисциплина; свободное обсуждение разрешается до принятия решений, но принятым решениям должны подчиняться все.

Можно отметить, что идеи «партии нового типа» не было в марксизме. Маркс и Энгельс представляли себе коммунистическую партию похожей на другие политические партии, и в особенности на партии рабочего класса: «Коммунисты не являются особой партией, противопоставляющей себя другим рабочим партиям... — говорилось в "Манифесте Коммунистической партии". — Они не выставляют никаких особых



принципов, под которыми не подписались бы любые другие рабочие партии»<sup>1</sup>.

Революционные тоталитарные партии, названные Лениным «партиями нового типа», — феномен постиндустриального общества.

Сходную концепцию национал-социалистической партии, призванной построить новое, чисто арийское общество и обеспечить ему необходимое жизненное пространство, сформулировал в 1924 г. Гитлер в первом томе «Майн кампф». Гитлер говорил, однако, не о демократическом централизме как средстве установления жесткой партийной иерархии, а о безусловном праве вождя назначать следующий за ним в иерархии слой партийных лидеров.

Для тоталитарной партии характерно, что она имеет простую и четкую программу радикального переустройства общества, замены существующего социального устройства совершенно новым. Поскольку поставленная цель является неприемлемой для существующего общества и его конституции, партия называется и Лениным, и Гитлером «революционной». И она действительно является революционной, поскольку цель ее — насильственное изменение существующего конституционного строя и установление своей диктатуры.

Программа революционного преобразования общества включает не только создание принципиально нового общества, но и обязательное формирование «нового человека», без которого это общество невозможно реализовать в полной мере. Программа тяготеет также к выдвижению задачи создания «новой среды» или «новой природы», достойной нового общества и его человека. Коммунистическая программа говорит об

---

<sup>1</sup> *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 4. С. 437.*

утверждении коммунизма во всем мире и о тех материальных богатствах, которые пользуются полным потоком благодаря исключительно высокой производительности коммунистического труда. Национал-социалистическая программа говорит об утверждении избранной нации на отвечающем ее потребностям жизненном пространстве и опять-таки о материальном изобилии.

Тоталитарная партия имеет собственную оригинальную идеологию, по-новому объясняющую ход исторического развития и представляющую цели, очерченные в программе, как закономерный или естественный результат всего предшествующего развития и даже, более того, как высшую точку такого развития, после которой история как таковая завершается. В идеологическом арсенале имеется, как правило, «основная книга», имеющая для данной партии то же значение, что Библия для христиан. Идеология требует, чтобы основные положения программы партии признавались незыблемой догмой, не подлежащей обсуждению. Идеология предлагает новое решение всех экзистенциальных проблем, касающихся смысла истории и человеческой жизни, человеческого счастья, справедливости и т. п. Она обосновывает также новый кодекс моральных предписаний, в котором высшим долгом объявляется служение не обществу в целом, а какой-то узкой его части, а также самой партии.

Тоталитарная партия объявляет себя авангардом определенного радикального социального движения и единственным инструментом, который способен реализовать диктатуру этого движения в период перехода к новому обществу. Поскольку партия стремится повести за собой массы, она, подготавливая их к своему руководству, не оставляет без внимания любые массовые объединения, начиная с профсоюзов и кончая спортивными секциями.

обостряется в такой степени, что грозит обрывом коммуникации между индивидами и слоями общества.

### 3. Философия Гегеля

Чтобы не создалось впечатление чрезмерной общности представления о философии и философском познании, его необходимо дополнить идеями конкретного философа.

Одним из идейных предшественников как коммунистического, так и национал-социалистического режимов, принесших в XX веке человечеству неисчислимые бедствия, был немецкий философ первой половины XIX века Г. В. Ф. Гегель (1770–1831). Коммунизм позаимствовал у этого довольно посредственного философа идею своей диалектики, представляемой как универсальная теория развития природы, общества и мышления. Национал-социализм воспользовался гегелевской идеей «немецкого национального духа», ставящей немецкий народ выше любого другого народа в мире. Коммунизм и национал-социализм восприняли также гегелевскую идею войны как необходимого и чаще всего единственного средства решения всех международных проблем.

Принципом исторического развития является, согласно Гегелю, *национальный дух*. В каждый период истории есть определенная нация, реализующая ту стадию развития, которой достигло человечество. В современной истории такой нацией является Германия. Так что все хвалебные эпитеты, которые приписываются Гегелем «национальному духу», относятся исключительно к немецкому национальному духу: никакие другие нации не упоминаются.

Национальный дух воплощается в *государстве*, которое есть наличная, действительно нравственная жизнь. Государство — это божественная идея, как она суще-

ствует на земле. Оно — разумная, объективно себя осознающая и для себя суцая свобода. Каждое государство является естественным врагом всех иных государств и должно утверждать свое существование посредством войны. К государству не применимы никакие моральные ограничения, его оправдание является только исторический успех.

Война, особенно война молодых наций против старых, вполне допустима. Более того, три вещи наиболее ценны: война, судьба и слава. Война сохраняет нравственное здоровье народов, уберегает их от гниения, которое непременно явилось бы следствием продолжительного мира. Соответственно, принципом достойной уважения жизни и идеалом «героического человека, противостоящего мелкой посредственности», является максима: «Живи, рискуя».

Если государство стоит вне морали, то и великие люди своего времени, выражающие то, что оно хочет, тоже находятся вне морали. Против них не должны раздаваться скучные упреки в недостатке скромности, смирения, любви к людям и сострадательности. Великая личность вправе растоптать и сокрушить едва ли не все на своем пути.

Общим законом исторического развития является, таким образом, прогресс, но не простой, а «диалектический прогресс», при котором германская монархия оказывается высшей точкой как в познании свободы, так и в ее воплощении. Коммунизм понимал прогресс как утверждение идеи коммунизма во всем мире.

Для социальной философии Гегеля характерны: национализм, доходящий до идеи, что одна избранная нация обречена на мировое господство; убежденность в том, что в современном мире такой нацией является именно немецкая нация, имеющая полное право установить с помощью военной силы свое господство

езде, где найдет нужным; восхваление государства как высшей ценности; освобождение государства от любых моральных ограничений и обязательств; превознесение войны как естественного способа разрешения конфликтов между государствами; восхваление «всемирно-исторических личностей», умеющих не обращать внимания на нормы морали и общественное мнение; концепция человека как не столько разумного существа, сколько *героического животного*, презирающего обычную, мелкую, материальную жизнь. Гегель искажает смыслы всех основных понятий социальной философии, прежде всего понятий *свобода, равенство и справедливость*.

Важным моментом, определяющим своеобразие социальных воззрений Гегеля, являлась его *диалектика*. Ее применение хорошо показывают его рассуждения о свободе, равенстве и конституции. Итогом этих рассуждений является уверение, что прусская монархия, вообще не имевшая конституции, является высшим воплощением конституционности. Этот интеллектуальный фокус оказывается возможным именно благодаря диалектике, позволяющей отождествлять противоположности. Равенство объявляется неравенством, свобода — неуклонным следованием закону («осознанной необходимостью»), а отсутствие конституции — конституцией наиболее развитого разума.

В превознесении войны как лучшего и едва ли не единственного способа разрешения конфликтов между государствами Гегель не был одинок. Некоторые философы XVIII–XIX вв., занимавшиеся социальной философией и этикой, считали удовольствие несомненным благом. Их противники, напротив, презирали удовольствие и склонялись к иной системе этики, которая казалась им возвышенной. Т. Гоббс высоко ценил силу, с ним соглашался Б. Спиноза. Разные системы принимавшихся исходных ценностей вели к

различиям в целевых обоснованиях. Так, рассуждение «Взаимная благожелательность доставляет удовольствие и потому является добром» было бы приемлемым для Локка, но не для Гоббса или Спинозы.

Большая часть противников локковской школы, пишет Б. Рассел, восхищалась войной как явлением героическим и предполагающим презрение к комфорту и покою. Те же, которые восприняли утилитарную этику, напротив, были склонны считать большинство войн безумием. Это снова, по меньшей мере, в XIX столетии, привело их к союзу с капиталистами, которые не любили войн, так как войны мешали торговле. Побуждения капиталистов, конечно, были чисто эгоистическими, но они привели к взглядам, более созвучным с общими интересами, чем взгляды милитаристов и их идеологов.

В этом абзаце упоминаются три разные целевые аргументации, обосновывающие оправдание и осуждение войны:

— война является проявлением героизма и воспитывает презрение к комфорту и покою; героизм и презрительное отношение к комфорту и покою позитивно ценны; значит, война также позитивно ценна;

— война не только не способствует общему счастью, но, напротив, самым серьезным образом препятствует ему; общее счастье — это то, к чему следует всячески стремиться; значит, войны следует категорически избегать;

— война мешает торговле; торговля является позитивно ценной; значит, война вредна.

Гегель склонялся к первому из этих оправданий войны: без нее невозможно «жить, рискуя». Но еще важнее для Гегеля было то, что растущий прусский милитаризм *уже нуждался* в войне и готовился к ней. Задачей философа, как понимал ее Гегель, было всего

лишь обоснование необходимости тех предстоящих войн, которые непременно выиграет Германия.

Когда немецкого кайзера Вильгельма II, развязавшего первую мировую войну, после поражения Германии поймали в поезде, бегущим в Голландию, он долго притворялся ничего не понимающим рядовым пассажиром. Его не отдали сразу под суд, а поселили на вилле, чтобы он засел за мемуары и постепенно сумел хоть что-то вспомнить о проигранной им четырехлетней войне.

Кайзер, по-видимому, плохо знал Гегеля и любимую поговорку последнего: «живи, рискуя». Жить кайзеру определенно хотелось, а вот рисковать — нет.

Обеим формам радикального социализма — и коммунизму, готовящемуся к мировой пролетарской революции, и национал-социализму, ведущему дело к новой мировой войне, импонировала гегелевская идея о незаменимости войны в социальной жизни. Национал-социализм переосмыслил гегелевскую идею «национального духа» и положил ее в основу своей доктрины. Коммунизм высоко оценил истолкование Гегелем диалектики как особого способа мышления и доказательства. Этот способ дает легко достижимые и кажущиеся впечатляющими результаты в рассуждениях об обществе. Совершенно упускалось из виду то, что гегелевская диалектика является по своей сути частным случаем одиозной софистики.

Диалектика являлась одним из основных средств огульного человека коммунистического общества<sup>1</sup>. Национал-социалистическое общество просуществовало слишком короткий период времени, чтобы открыть для себя «подлинную ценность диалектики».

---

<sup>1</sup> См. в этой связи: *Ивин А. А.* Основы социальной философии. М.: 2005. С. 35–40.

Именно благодаря диалектике в достаточно короткое время сформировался «советский человек», которого можно было уже назвать «человеком обнаженным». У него еще были остатки семьи, но уже не было главного — частной собственности на средства производства. То, что называлось «личной собственностью», постепенно урезалось. Я помню, как все соседи в деревне моей бабушки, неожиданно принялись пилить и корчевать те немногие плодовые деревья, которые росли на их «частных» участках. Бабушка объяснила мне, что теперь каждое дерево облагается налогом, а денег ни у кого нет. Нам тоже надо вырубить две яблони и абрикос, поскольку платить за эту «частную собственность» нам нечем. Но я для этого дела слишком мал, а она стара. Пришлось просить соседей. От крошечного сада остался только куст вишни — кусты, к счастью, к деревьям не относились и налогом не облагались.

Содержание диалектики сводится к двум, кажущимся простыми принципам и трем законам. Принципы диалектики: все в мире взаимосвязано, все развивается. Законы диалектик: все в мире является внутренне противоречивым и эта противоречивость есть источник развития; в ходе развития за периодами постепенности следуют резкие, скачкообразные изменения; всякое развитие проходит три ступени, причем каждая последующая из них содержит более ранние в некоем «снятом» виде, в качестве момента целого.

Диалектику Гегеля высоко ценил и широко использовал Маркс. В коммунистическом обществе диалектика являлась одним из непрременных условий крепости его идеологии и его стабильного существования. Основной задачей диалектики была связь несовершенного существующего мира с тем идеалом, к которому стремилось это общество, представление запутанного множества текущих событий как серии последовательных ступеней



той лестницы, которая ведет прямо к коммунизму. Коммунистический человек жил одновременно в двух мирах — в неустроенном, нищем и бесправном настоящем и в иллюзорном коммунистическом будущем. Связать эти миры, представить первый как непрерывное восхождение ко второму было способно лишь диалектическое мышление, но не обычный, весьма слабый человеческий рассудок.

Таким образом, Гегель оказал существенное идейное влияние на обе формы радикального социализма — на коммунизм и на национал-социализм.

Сейчас, когда диалектика ушла в прошлое можно попытаться с точки зрения более позднего, а именно нынешнего стиля мышления, дать диалектике Гегеля и ее более поздним вариантам такую простую характеристику.

Принцип «все связано со всем» высказывался еще в Античности. В средневековой философии универсальная взаимосвязь выводилась из сотворенности мира Богом и носила преимущественно характер связи символа и символизируемой им вещи. Начиная с Нового времени данный принцип утратил сколько-нибудь ясный смысл. Как связано, например, существование «черных дыр» во Вселенной с преподаванием «Мертвых душ» Гоголя в средней школе? На подобного рода вопросы невозможно ответить. Их вообще не разумно ставить.

Принцип развития также известен с Античности, хотя еще И. Канту он казался «рискованным приключением разума». Идея направленного развития, восходящего от низших ступеней к высшим, очевидным образом неприложима к природе, а для тех, кто не разделяет идею неуклонного социального прогресса, и к обществу. Мир представляет собой единство *бытия*, постоянного повторения одного и того же, и *становле-*

ния, непрерывного порождения нового. Атом железа остается одним и тем же, в каком уголке Вселенной он ни был найден и в какое соединение с другими атомами ни вступил бы. Но сама Вселенная находится в процессе непрерывного изменения. Принцип развития применим к становлению, постоянно порождающему что-то новое. Но этот принцип не приложим к бытию, поскольку в нем отсутствуют какие-либо изменения. Принцип развития не является, таким образом, универсальным.

Закон борьбы противоположностей, называвшийся «ядром диалектики», явно неприменим к природе. Приводившиеся примеры такой борьбы (борьба плюса с минусом, определяющая развитие математики; борьба северного полюса магнита с его южным полюсом, раскрывающая суть магнетизма, и т. п.) только подрывают доверие к этому «закону». Закон перехода количественных изменений в качественные не является универсальным: в одних случаях развитие носит скачкообразный характер, в других оно протекает без ясно выраженных скачков. Закон отрицания отрицания предполагает идею «цели» или «судьбы», заданной извне. Без этой идеи распространение данного закона на природу кажется грубым насилием над самой диалектикой. Но в природе нет ни «цели», ни «судьбы». Диалектика природы — бессмыслица.

Систематизация диалектики представляет собой, таким образом, причудливое сочетание положений, одни из которых неясны, другие не являются универсальными, третьи несовместимы с обычным рациональным мышлением.

В начале 20-х гг. знаменитый отечественный физиолог, лауреат Нобелевской премии академик И. П. Павлов писал известному теоретику партии большевиков Н. И. Бухарину: «...Ведь один ваш

диалектический материализм по его теперешней жизненной постановке ни на волос не отличается от теологии и космогонии инквизиции».

Проницательное для того времени наблюдение. Диалектика, целиком перенесенная из средневековой культуры в современное индустриальное общество, не становится в результате такого переноса наукой. Коммунистическая диалектика мало чем отличается от средневековых теологии и космогонии.

Истина заключается в том, пишет современный французский философ А. Конт-Спонвиль, что диалектика никогда ничего не доказывает — разве что виртуозное владение ею со стороны того или иного философа. Маркс, провозглашавший себя диалектиком и разработавший материалистическую и революционную диалектику, по меньшей мере, однажды признал это, за что ему честь и хвала. В письме Энгельсу в августе 1857 года он писал: «Возможно я оскандаюсь. Но в таком случае на помощь всегда сможет прийти некоторая диалектика». Последняя на все вопросы имеет свои ответы, такова ее функция, подчеркивает Конт-Спонвиль. Она способна все осмыслить, все объяснить, все оправдать — прусское государство (Гегель) и революцию (Маркс), сталинизм и троцкизм, конец истории (Кожев) и ее «бесконечное и беспредметное» продолжение (Альтюссер). Диалектика — это искусство оставаться правым в споре, даже если вся окружающая реальность вопиет о заблуждении. Очень удобная штука. И совершенно никчемная. Более или менее одаренный диалектик непобедим — что ему стоит ввести противоречие, в котором его упрекают, в собственную систему рассуждения и показать его преодоление. Если все кругом — сплошное противоречие, зачем вообще нужны противоречия? Диалектика — рассуждение без конца. Это пустословие разума,

притворно опровергающее каждое собственное слово, лишь бы продолжать болтовню<sup>1</sup>.

Характеристика диалектики, даваемая Конт-Спонвилем, является ясной, но не вполне точной.

Диалектику опрометчиво оценивать как простое «пустословие разума», на которое способен едва ли не каждый виртуозный философ, независимо от того общества, в котором он применяет свое мастерство. Помимо субъективной предрасположенности к диалектике, она требует также определенных *социальных предпосылок*. Диалектика становится ядром особого стиля мышления только в коллективистической культуре или при непосредственном приближении к ней. Коммунистическая культура предоставляет диалектике благодатную почву именно потому, что эта культура является коллективистической.

Диалектика не является совершенно никчемной. Напротив, она может быть использована в коллективистической культуре с несомненным эффектом, причем таким эффектом, который невозможно вызвать ничем иным.

---

<sup>1</sup> Конт-Спонвиль А. Философский словарь. М.: Этерна Палимпест, 2012. С. 153.

## Глава 12.

# НОВЕЙШАЯ ИСТОРИЯ РОССИИ

### 1. Факторы, определявшие развитие России в XIX–XX вв.

В заключение хотелось бы поддержать изложенную концепцию социальной эпистемологии одним примером из области исторических и социальных наук. В качестве такого примера можно всего взять развитие России в XIX–XXI вв.

Это очень выразительный пример. За сравнительно короткий по историческим меркам период Россия неожиданно перешла от крепкой абсолютной монархии к совершенно неожиданному строительству первого в мире коммунистического общества, а затем, столь же неожиданно, рассталась с идеей коммунизма и начала строить неокapиталистическое общество. В XX веке в России произошло, таким образом, три социальные революции: Февральская буржуазная революция 1917 г., Октябрьская коммунистическая революция того же года и мирная буржуазная революция 90-х гг. этого века.

Факторы, входящие в ядро, детерминирующее развитие российского общества, со временем перемещались на периферию, а факторы, стоявшие вдали от ядра, с изменением внутренней и внешней обстановки входили в ядро.

В XVIII в. в России, очевидным образом тяготеющей к коллективистическому полюсу социального устройства, постепенно стала усиливаться тенденция либерализма<sup>1</sup>. К XIX в. постепенно созрел замысел отказа от абсолютной монархии, введения ограничива-

---

<sup>1</sup> См.: *Леонтович В. В.* История либерализма в России (1762–1914). М.: Русский путь, 1995. Гл. 4.

ющей ее конституции и переустройства общества по индивидуалистическому образцу стран Западной Европы.

Но после I-ой Отечественной войны с вторгшейся в страну армией Наполеона и блестящей победы над ним ситуация радикально изменилась.

Уже декабристы, большинство идейных вдохновителей которых прошло почти всю Европу, категорически отказались от либерализма и выступили под заведомо коллективистическими лозунгами.

В частности, глава Южного общества декабристов П. И. Пестель писал в «Русской правде», с которой были знакомы все декабристы: «...Обладать другими людьми, как собственностью своею, продавать, закладывать, дарить и наследовать людей наподобие вещей, употреблять их по собственному своему произволу без предварительного с ними соглашения и единственно для собственной своей прибыли, выгоды, а иногда и прихоти есть дело постыдное, противное человечеству, противное законам естественным, противное святой вере христианской, противное, наконец, заповедной воле всевышнего, гласящего в священном писании, что люди перед, ним все равны, и что одни деяния их и добродетели разницу между ими поставляют. И потому не может долее в России существовать дозволение одному человеку иметь и называть другого своим крепостным. Рабство должно быть решительно уничтожено, и дворянство должно непременно отречься от гнусного преимущества обладать другими людьми... Сие уничтожение рабства и крепостного состояния возлагается на временное верховное правление, яко священнейшая и неременнейшая его обязанность...»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Пестель П. И. Русская правда. Гл. 3. Раздел 4.

Пестель требовал не только уничтожения крепостного права и в предыдущем веке оказался бы «бунтовщиком, похуже Пугачева». Пестель настаивал также на устранении власти богатства: «...Богатые всегда будут существовать, и это очень хорошо, но не надобно присоединять к богатству еще другие политические права и преимущества за исключением бедных. А посему и возлагается непременно обязанность на верховное правление... затруднение разрешить посредством представительного порядка в полной мере всякою даже тень аристократического порядка, хоть феодального, хоть на богатстве основанного совершенно устранить и навсегда удалить, дабы граждане ничем не были стесняемы в своих выборах и не были принуждаемы взирать ни на сословие, ни на имущество, а единственно на одни способности и достоинства и руководствоваться одним только доверием своим к избираемым ими гражданам...»<sup>1</sup>.

Речь шла, таким образом, не только об устранении феодальных пережитков, но и о неприемлемости буржуазного строя, предоставляющего непомерную свободу для богатства. Пестель видел, что на смену феодализму придет буржуазное общество, как это случилось на Западе. В буржуазном обществе господствует «аристократия богатств», которая в погоне за ростом своего богатства умножает нищету народа. Пестелю казалось, что в России, где капиталистический класс еще только зарождался, можно найти способы ограничения его жажды обогащения за счет народа, предотвратить пороки капитализма. Можно, полагал Пестель, сохранив частную собственность, вырвать из нее эксплуататорское жало. Для этого необходима частичная конфискация помещичьего землевладения и наделения крестьян

---

<sup>1</sup> Там же. Гл. 4. Раздел 14.

яинства землей наряду с полной и окончательной ликвидацией крепостного права, сделать сосуществующими общественную и частную формы землевладения.

Это было уже началом движения от индивидуалистического и либерального капитализма к равноправию людей, характерному для коллективистического общества, и к введению, наряду с частной, также общественной формы собственности.

На смену декабристам пришло народничество, еще дальше пошедшее в развитии идеи перехода от феодализма к коллективистическому социализму, минуя индивидуалистический капитализм. Идеология народничества основывалась на идее «самобытности» исторического пути России и самобытном пути ее развития к социализму, минуя капитализм.

Основы особого «русского социализма» были сформулированы на рубеже 1840–50-х гг. А. И. Герценом. Поражение европейских революций 1848–1849 гг. породило у него неверие в европейский социализм и разочарование в нем. Сопоставляя судьбы России и Запада, Герцен пришел к выводу, что социализм сначала должен утвердиться в России, и основной «ячейкой» его станет крестьянская поземельная община. Крестьянское общинное землевладение, крестьянская идея права на землю и мирское самоуправление явятся основой построения социалистического общества. Так возник «русский (или общинный) социализм».

Идея общинного социализма, сформулированная Герценом, была развита Н. Г. Чернышевским. Он считал, однако, общину патриархальным институтом русской жизни, призванным постепенно вытеснить капиталистическое хозяйство и окончательно утвердить коллективное производство и потребление.

П. В. Лавров в «Исторических письмах» попытался вдохнуть новые силы в угасающую идею перехода



России от феодализма к социализму, минуя капитализм. В этом произведении содержался призыв к «критически мыслящим» и «энергически стремящимся к правде личностям», прежде всего молодым, проснуться, понять задачи исторического момента, потребности народа, помочь ему осознать свою силу и вместе с ним приступить к творению истории, к борьбе против старого мира. В обстановке конца 1860-х — начала 1870-х гг. произведение Лаврова стало «ударом грома», одним из идейных побудителей для практической деятельности революционных интеллигентов<sup>1</sup>. Однако оно не принесло выдыхающемуся народничеству никаких принципиально новых идей.

На смену народникам шел уже русский марксизм во главе с Г. В. Плехановым и В. И. Лениным.

В работе Ленина «Что делать? Наболевшие вопросы нашего движения» (1902) взглядам народников на историю было противопоставлено марксистское понимание социалистической революции, дополненное совершенно новым учением о «партии нового типа», призванной совершить такую революцию. Ленин писал, что «...для «обслуживания» массового движения нужны люди, специально посвящающие себя целиком социал-демократической деятельности, и... такие люди должны с терпением и упорством вырабатывать из себя профессиональных революционеров». Он развил концепцию организации революционеров как боевого отряда рабочего класса, который должен осуществить социалистическую революцию, ввести и поддерживать диктатуру пролетариата в его интересах и учить массы коммунизму. «Дайте нам организацию революционеров — и мы перевернем Россию!» — восклицал Ленин. Как отмечал один из исследователей русского револю-

---

<sup>1</sup> См.: *Лавров П. А. Избранные сочинения на социально-политические темы.* Т. 1. М., 1934. С. 77

ционного движения, эта ленинская работа была важна для русского революционного движения не менее чем «Капитал».

В новом учении о революционной партии Ленин решительно трансформировал представления Маркса о партии рабочего класса как одной из обычных рабочих партий, каких у рабочего класса много. Радикализация марксистского учения о партии шла в духе знаменитого «Катехизиса революционера» С. Г. Нечаева (1847–1882). Эта радикализация была русской по своим истокам и могла быть проведена только в России.

«Революционер — писал Нечаев, — презирает всякое доктринерство и отказался от мирной науки, предоставляя ее будущим поколениям. Он знает только одну науку, науку разрушения... Он презирает общественное мнение. Он презирает и ненавидит во всех ее побуждениях и проявлениях нынешнюю общественную нравственность. Нравственно для него все, что способствует торжеству революции. Безнравственно и преступно все, что мешает ему»<sup>1</sup>. Это положение Нечаева о нравственном добре и нравственном зле Ленин повторял неоднократно в своих выступлениях и статьях. «Революционер, — продолжал Нечаев, — человек обреченный. Беспощадный для государства и вообще для всего сословно-образованного общества, он и от них не должен ждать для себя никакой пощады. Между ними и им существует тайная или явная, но непрерывная и непримиримая война на жизнь и на смерть. Он каждый день должен быть готов к смерти. Он должен приучить себя выдерживать пытки. Суровый для себя, он должен быть суровым и для других. Все нежные, изнеживающие чувства родства, дружбы, любви, благодарности и даже самой чести должны быть задавлены

---

<sup>1</sup> *Нечаев С. Г.* Катехизис революционера. Женева, 1869. Разделы 1–2.

в нем единою холодной страстью революционного дела. Для него существует только одна нега, одно утешение, вознаграждение и удовлетворение — успех революции. Денно и ночью должна быть у него одна мысль, одна цель — беспощадное разрушение. Стремясь хладнокровно и неумолимо к этой цели, он должен быть всегда готов и сам погибнуть и погубить своими руками все, что мешает ее достижению»<sup>1</sup>.

«Катехизис революционера» являлся, в сущности, плодом коллективного творчества, вобравшим в себя идеи не только Нечаева, но и Бакунина, и П. Н. Ткачева. Именно им принадлежат базовые положения «революционного макиавеллизма». В «Катехизисе» впервые в русской литературе была сформулирована программа широкомасштабной террористической организации, без которой невозможен успех социалистической революции.

Развивая идеи Нечаева, Ленин писал, что только партия, состоящая из профессиональных революционеров, способна осуществить социалистическую революцию. В сущности, Ленин выдвинул идею создания первой в мире тоталитарной партии<sup>2</sup>. Только такая партия способна, ради успеха революции, прибегнуть к массовому террору, «погубить своими руками все, что мешает ее достижению».

Капитализм в России, утверждал Ленин, практически построен. Марксистская наука раскрывает противоречия капитализма и указывает пролетариату путь избавления от капиталистической эксплуатации. Первостепенной задачей является организация принципиально новой социал-демократической партии, сплоченной вокруг своего партийного ядра. Новая пар-

---

<sup>1</sup> Там же. Разделы 4-6.

<sup>2</sup> О тоталитарной партии см.: *Ивин А. А.* Философия истории. М.: Гардарики, 2000. С. 271-278.

тия должна распространять марксистскую теорию в рабочих массах, заниматься организацией рабочего класса. Пролетариат должен готовиться к социалистической революции, направленной против капиталистов и помещиков, и установлению своей железной диктатуры. Ленин уже тогда предвидел, что диктатура пролетариата сразу же сделается диктатурой руководящей им партии, а партия будет править страной, не опираясь ни на какие законы.

Так, за очень короткий по историческим меркам период Россия перешла от зарождающегося либерализма к его полной противоположности — радикальному социализму и приготовилась не к либерально-демократической революции, устанавливающей капитализм, а к социалистической революции, ставящей перед страной совершенно неожиданную, казалось бы, перспективу строительства коммунистического общества.

Факторы, входящие в ядро тех сил, которые определяли развитие российской цивилизации, менялись с калейдоскопической быстротой. Эти внутренние факторы, а также внешние обстоятельства — участие России в Первой мировой войне — привели, в конце концов, к Февральской, а затем короткое время спустя — к Октябрьской революциям 1917 г.

Прослеживая перипетии развития России в XIX и начале XX вв., следует трижды подумать, прежде чем утверждать, что приход страны к строительству коммунистического общества явился исторической случайностью.

## **2. Тоталитарная партия и ее идеология**

В каждом обществе имеются, по меньшей мере, два слоя: элита этого общества, управляющая им, и все остальное население, подчиняющееся элите добровольно

или под принуждением. А. Тойнби называл элиту «творческим меньшинством» и связывал с его активностью судьбы цивилизаций. Вряд ли эпитет «творческая» применим к элите любого общества. Существуют общества — и тоталитарные общества в их числе, — вербующие в свою элиту главным образом посредством лишенных таланта и творческого начала людей. Тем не менее, элита играет центральную роль в жизни общества, и от того, какова элита, во многом зависит то, каким является общество в целом.

В современных коллективистических, тоталитарных обществах элита консолидируется в особую, единственную в данном обществе правящую партию. Эта партия определяет пути развития общества, задает единую для всего общества шкалу ценностей, по которой членство в партии — высокая честь, определяет моральные стандарты общества. Партию, полновластно контролирующую все стороны жизни тоталитарного общества, начиная с политики и экономики и кончая частной жизнью членов общества, можно назвать тоталитарной. О ней с полным правом можно сказать, что она — «ум, честь и совесть своей эпохи».

Тоталитарная партия — наиболее характерный и острый пример как коллективистических сообществ, так и коллективизма вообще. Два разных варианта реализации идеи тоталитарной партии представляют собой коммунистическая партия Советского Союза и национал-социалистическая партия Германии. Обе они бесславно ушли в прошлое. Но они с достаточной выразительностью показали, каких успехов в кардинальном преобразовании общества способна добиться при благоприятном для себя стечении обстоятельств тоталитарная партия и сколько бедствий своему обществу может она принести.

Обычно политическая партия определяется как добровольное объединение, более или менее организованное, действующее более или менее постоянно и преследующее цель во имя определенной концепции общества и его интересов решать самостоятельно или в союзе с другими задачами управления. Ни один из пунктов этого определения не приложим в полной мере к тоталитарной партии.

Как уже говорилось, теоретические основы такой партии разработал Ленин в книге «Что делать?». Главные идеи ее просты. Рабочим суждено совершить пролетарскую революцию и установить свою диктатуру на период создания нового, бесклассового общества. Но рабочие сами по себе не способны стать революционерами, они приспособляются к капиталистическому обществу, ограничиваются профсоюзной борьбой за удовлетворение своих требований. Для выполнения исторической задачи пролетариата необходима партия совершенно нового типа. Она должна быть немногочисленной партией профессиональных революционеров, подчиненной власти своего штаба, формируемого в соответствии с принципом демократического централизма. В партии должна быть строжайшая дисциплина; свободное обсуждение разрешается до принятия решений, но принятым решениям должны подчиняться все.

Можно отметить, что идеи «партии нового типа» не было в марксизме. Маркс и Энгельс представляли себе коммунистическую партию похожей на другие политические партии, и в особенности на партии рабочего класса: «Коммунисты не являются особой партией, противопоставляющей себя другим рабочим партиям... — говорилось в "Манифесте Коммунистической партии". — Они не выставляют никаких особых

принципов, под которыми не подписались бы любые другие рабочие партии»<sup>1</sup>.

Революционные тоталитарные партии, названные Лениным «партиями нового типа», — феномен пост-индустриального общества.

Сходную концепцию национал-социалистической партии, призванной построить новое, чисто арийское общество и обеспечить ему необходимое жизненное пространство, сформулировал в 1924 г. Гитлер в первом томе «Майн кампф». Гитлер говорил, однако, не о демократическом централизме как средстве установления жесткой партийной иерархии, а о безусловном праве вождя назначать следующий за ним в иерархии слой партийных лидеров.

Для тоталитарной партии характерно, что она имеет простую и четкую программу радикального переустройства общества, замены существующего социального устройства совершенно новым. Поскольку поставленная цель является неприемлемой для существующего общества и его конституции, партия называется и Лениным, и Гитлером «революционной». И она действительно является революционной, поскольку цель ее — насильственное изменение существующего конституционного строя и установление своей диктатуры.

Программа революционного преобразования общества включает не только создание принципиально нового общества, но и обязательное формирование «нового человека», без которого это общество невозможно реализовать в полной мере. Программа тяготеет также к выдвижению задачи создания «новой среды» или «новой природы», достойной нового общества и его человека. Коммунистическая программа говорит об

---

<sup>1</sup> *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 4. С. 437.*

утверждении коммунизма во всем мире и о тех материальных богатствах, которые пользуются полным потоком благодаря исключительно высокой производительности коммунистического труда. Национал-социалистическая программа говорит об утверждении избранной нации на отвечающем ее потребностям жизненном пространстве и опять-таки о материальном изобилии.

Тоталитарная партия имеет собственную оригинальную идеологию, по-новому объясняющую ход исторического развития и представляющую цели, очерченные в программе, как закономерный или естественный результат всего предшествующего развития и даже, более того, как высшую точку такого развития, после которой история как таковая завершается. В идеологическом арсенале имеется, как правило, «основная книга», имеющая для данной партии то же значение, что Библия для христиан. Идеология требует, чтобы основные положения программы партии признавались незыблемой догмой, не подлежащей обсуждению. Идеология предлагает новое решение всех экзистенциальных проблем, касающихся смысла истории и человеческой жизни, человеческого счастья, справедливости и т. п. Она обосновывает также новый кодекс моральных предписаний, в котором высшим долгом объявляется служение не обществу в целом, а какой-то узкой его части, а также самой партии.

Тоталитарная партия объявляет себя авангардом определенного радикального социального движения и единственным инструментом, который способен реализовать диктатуру этого движения в период перехода к новому обществу. Поскольку партия стремится повести за собой массы, она, подготавливая их к своему руководству, не оставляет без внимания любые массовые объединения, начиная с профсоюзов и кончая спортивными секциями.